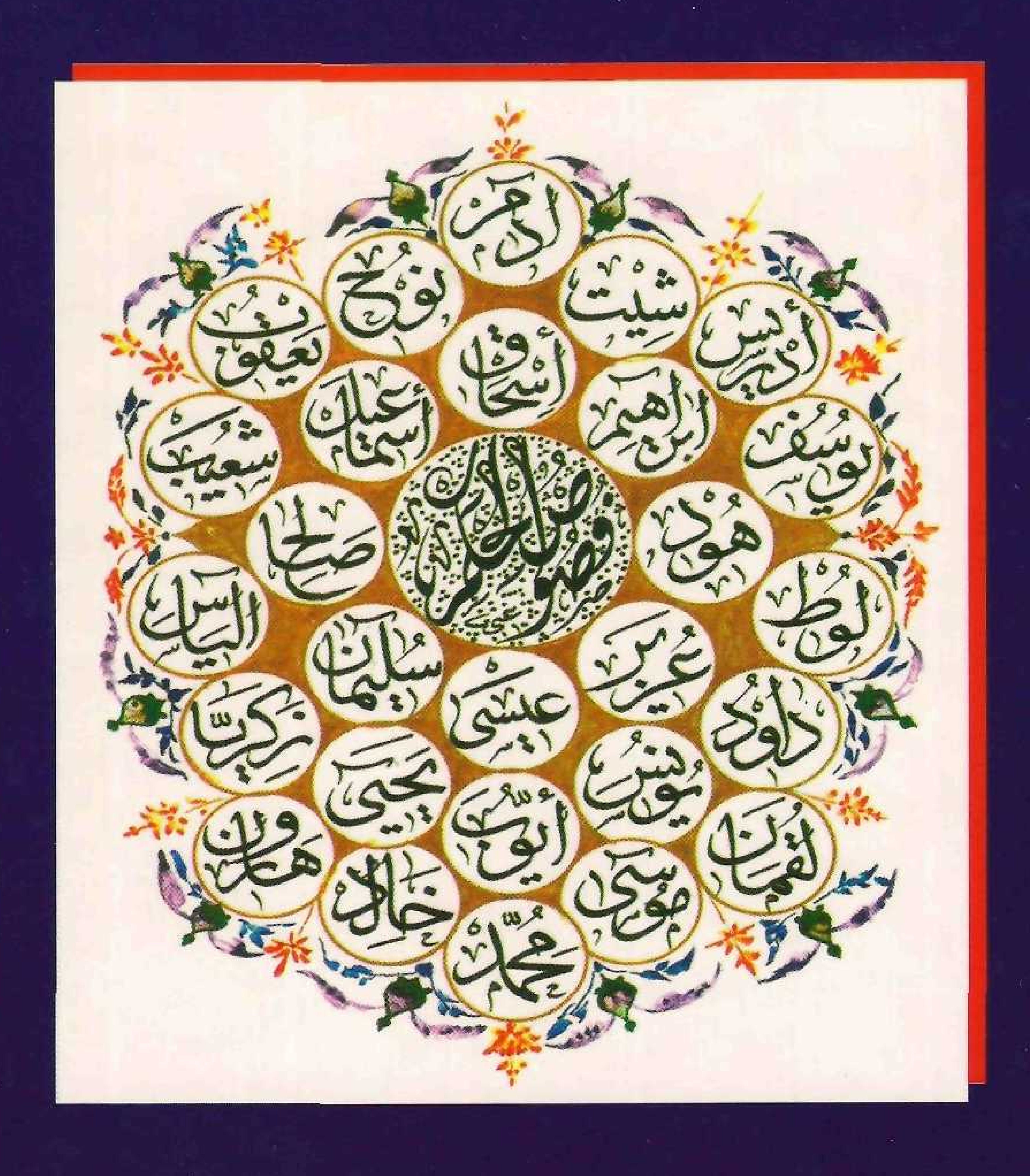
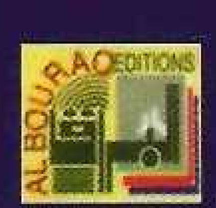
Ibn Arabî

LE LIVRE
DES CHATONS DES SAGESSES

Traduction, notes et commentaire de
CHARLES-ANDRÉ GILIS



Tome premier



Calligraphie originale de 'Abd al-Ghanî ALANÎ

بسم الله الرحمن الرحيم

Ibn Arabî

LE LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES

Traduction intégrale, notes et commentaire de
CHARLES-ANDRÉ GILIS

Tome premier

Les Éditions Al-Bouraq
Beyrouth-Liban

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

L'ouvrage dont nous présentons ici la traduction intégrale remplit, au sein de l'ésotérisme islamique, et dans l'univers traditionnel tout entier, une fonction exceptionnelle. Transmis, avec son titre, au "plus grand des Maîtres" par le Prophète lui-même, il contient une doctrine universelle d'une élévation métaphysique et d'une ampleur existentielle et cyclique sans équivalents. La faveur dont il bénéficie dans le *Tasawwuf*, où il a donné lieu de la part de l'élite intellectuelle à plusieurs dizaines de commentaires, n'est donc pas usurpée ; et la réputation dont il jouit en Occident pas davantage, bien qu'il y ait été présenté jusqu'ici d'une manière fort peu satisfaisante. Il est vrai que rendre compte d'un écrit de cette portée est une gageure, tant sont riches les enseignements qu'il véhicule. De plus, ils sont exprimés dans un style concis, allusif jusqu'à l'ellipse, qui requiert constamment une interprétation. A l'éclat et à la diversité des lumières s'ajoute la présence de secrets, souvent indiqués d'une façon si discrète qu'elle pourrait passer inaperçue, et qu'elle apparaît seulement au travers de l'un ou l'autre détail significatif, destiné à attirer l'attention.[1]

La présentation du Livre des Chatons des Sagesses (*Kitâb Fusûs al-Hikam*) est néanmoins facilitée par la courte introduction d'Ibn Arabî, qui formule en quelques mots la quintessence et la signification de l'ouvrage. Il nous revient plutôt, dans la préface, d'envisager cette signification à la lumière du contexte traditionnel d'aujourd'hui, c'est-à-dire dans la perspective doctrinale ouverte par René Guénon et continuée par Michel Vâlsan. En effet, l'enseignement de ces deux Maîtres contient des éléments décisifs qui éclairent le sens eschatologique du présent traité d'une manière que les commentateurs n'ont pu

1. Par exemple la qualification de la Sagesse dans le titre du chapitre, qui peut fort bien ne pas être expliquée dans le texte qui suit.

qu'entrevoir, et qu'en toute hypothèse ils ont du taire pour des raisons d'opportunité cyclique.[2]

A cet égard, nous relèverons avant tout le fait singulier qu'Ibn Arabî donne la liste complète des chapitres qui composent son ouvrage, non pas au début de celui-ci, ni à sa fin, mais à la suite du premier chapitre qui traite de la Sagesse "divine" dans le Verbe d'Adam. L'auteur établit une séparation nette entre ce chapitre initial et l'ensemble de ceux qui lui succèdent. Cette façon de procéder souligne que les différentes manifestations du Verbe au cours du présent cycle de l'humanité terrestre sont toutes issues du "père des hommes" sous le rapport de leur modalité corporelle. Toutefois, cette interprétation ne rend compte que de l'aspect extérieur, car l'indication donnée par ce moyen fait allusion aussi à une tradition ésotérique fort mystérieuse relative au "Trésor d'Adam"[3]. Celui-ci est décrit par les commentateurs et les historiens musulmans comme un Coffre (*Tâbût*) dans lequel se trouvaient les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam, la dernière étant celle du Sceau de la prophétie, Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! Ce dépôt fut transmis par voie d'héritage prophétique, tout d'abord à Seth, puis à Abraham, à Ismaël et aux prophètes d'Israël d'une manière ininterrompue, l'Arche d'Alliance n'étant, selon la tradition islamique, qu'une des formes historiques prises par ce *Tâbût* primordial. Le plus extraordinaire est qu'un dépôt semblable, tout au moins quant à son contenu apparent, était détenu par les Empereurs de Byzance. Au cours d'une rencontre de nuit dans l'appartement impérial, l'Empereur Héraclius montra à trois Compagnons du Prophète, envoyés en ambassade auprès de lui par le Calife Abû Bakr, un grand coffre à casiers dont il sortit successivement des morceaux de soie noire sur chacun desquels se trouvait peinte une figure hu-

2. Sur ce point, cf. notre étude *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 54-55.

3. Sur cette tradition, cf. Michel Vâlsan *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du "Tâbût" adamique* dans *Etudes Traditionnelles*, 1962-1963. Sauf indication contraire, c'est à cette étude que nous ferons référence dans les pages qui suivent.

maine. L'Empereur leur expliqua qu'Adam avait demandé à son Seigneur de lui faire voir les prophètes parmi ses descendants et que "Dieu produisit (alors) leurs formes sur des pièces de soie du Paradis" ; il ajouta que les portraits qu'il détenait n'étaient que des copies de ces figures primordiales, exécutées à l'époque du Prophète Daniel. Selon Michel Vâlsan, ce dernier était lui-même l'auteur de ces exemplaires. On remarque que cette série de portraits commençait avec Adam et se terminait avec Muhammad. La tradition du "Trésor d'Adam" n'est donc pas propre à l'ésotérisme islamique. En revanche, c'est celui-ci qui - pour reprendre une expression rapportée par René Guénon au sujet du signe de la Croix - [4] "en possède la doctrine" ; et c'est précisément cette doctrine qui a été formulée, avec une maîtrise incomparable, dans le traité dont nous présentons ici la traduction.

Rendant compte des deux mentions coraniques du terme *Tâbût*, qui concernent l'une et l'autre Moïse[5], Michel Vâlsan déclarait : « Dans les deux cas, il s'agit non pas d'une simple question de tradition symbolique et doctrinale, mais d'un "dépôt" sacro-saint réel, à vertu oraculaire et opérative divine, constituant le principe et le centre d'une tradition[6] dans toute sa réalité spirituelle et institutionnelle ». A propos du premier cas, il précisait ceci : « Dans les paroles divines adressées à la mère de Moïse, il est dit "Glisse-le dans le *Tâbût* (*fî at-Tâbût*)" ; il n'est pas dit dans "un" *tâbût*, le terme est articulé ; cela veut dire qu'il s'agit d'une chose préexistante, précédemment "connue", et cela ne peut constituer une référence qu'au *Tâbût* permanent ou encore à une de ses adaptations typiques plus spécialement en cause alors » ; et aussi, ce qui est plus explicite encore, que la

4. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. III, note 2. Selon René Guénon, un personnage qui occupait dans l'Islam "même au simple point de vue exotérique un rang fort élevé" prononça un jour la parole suivante : "Si les Chrétiens ont le signe de la Croix, les Musulmans en ont la doctrine".

5. La première (Cor.,2,248) se rapporte au coffre de papyrus enduit d'asphalte et de poix dans lequel Moïse enfant fut lancé dans le Nil ; la seconde (Cor.,*20*,39) à l'Arche d'Alliance.

6. Il s'agit, bien évidemment de la Tradition moïsiaque.

mère de Moïse le remettait ainsi "au *Tâbût* absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur."

Ces différentes indications montrent que le véritable Trésor d'Adam fait partie de la Tradition primordiale, à laquelle se rapporte également le Livre des Chatons des Sagesses, ce qui explique la place étrange donnée à la liste des chapitres par Ibn Arabî. Toutefois, cette doctrine est considérée dans ce traité au point de vue propre de l'Islam. Celui-ci se présente, d'une part, comme une restauration du Culte axial et le support providentiel d'une manifestation ultime de la Tradition immuable et, de l'autre, comme l'héritier de la totalité des vérités métaphysiques et des modalités typiques de la réalisation initiatique révélées dans les formes traditionnelles antérieures. Si donc la liste des chapitres place les différents prophètes sous la dépendance d'Adam en raison du fait qu'ils sont tous ses fils selon la chair, cela doit être compris avant tout comme une marque de respect des convenances à son égard de la part du Maître réel de l'ouvrage qui n'est autre que le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix! - puisque c'est lui qui le transmet directement à l'auteur ; ce dernier se décrit, du reste, comme un simple interprète qui "respecte les limites tracées pour lui par l'Envoyé d'Allâh sans rien ajouter ni retrancher" et qui "transmet uniquement ce qui lui a été transmis". Muhammad, le Sceau des prophètes, réalise la Totalité principielle qui exprime, au degré des vérités transcendantes, la "perfection passive" et analogiquement, dans la perspective cyclique, l'achèvement de notre état d'existence, symbolisé par le "point d'arrêt" entraînant la "cristallisation finale" de l'ensemble de ses "résultats" spirituels[7] ; il représente le Tout à son origine, car il transmet l'ouvrage dans l'entièreté de son contenu, et aussi à son terme, car sa propre Sagesse est qualifiée par l'Incomparabilité principielle (*fardiyya*) du fait, précisément, qu'il est le seul à détenir le Tout. La Sagesse d'Adam, qui est celle de l'"unité originelle", est incluse dans la

7. Sur ce point, cf. René Guénon, *Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, chap. XX.

sienne. De même, au point de vue suprême, l'"Un" exprime la première affirmation au sein de la Possibilité Totale. C'est pour cette raison que le Prophète, rendant témoignage à son propre degré, a dit qu'il avait reçu "la Science des premiers et des derniers". Ajoutons qu'à cette signification caractéristique de sa Sagesse propre correspond une autre particularité formelle du Livre des Chatons, à savoir le nombre symbolique de ses chapitres qui est en réalité de vingt-sept puisque, selon l'indication donnée par l'auteur lui-même, il convient d'y inclure le chapitre sur Adam, en dépit de la place privilégiée qu'il occupe en tête de l'ouvrage.[8]

Quel sens prend ce dépôt sacré qu'est le Trésor d'Adam quand on l'envisage dans la perspective de l'héritage traditionnel muhammadien ? Ici encore, c'est à la science - elle-même incomparable - de Michel Vâlsan que nous aurons recours. Il relève tout d'abord, à propos du passage coranique relatif à l'Arche d'Alliance, que les commentateurs font dériver le terme *tâbût* de la racine *t-w-b* « qui exprime l'idée de "retour" (d'où celles de "repentir" et de "réconciliation") que l'on justifie ici de différentes façons, mais qui pourraient être plutôt en rapport avec l'idée d'un certain retour de grâce divine envers Israël ». Il s'agit donc bien, comme nous l'avons dit plus haut, d'une des formes particulières prises historiquement par le *Tâbût* primordial. Pour montrer que l'institution de celui-ci "est rattachée effectivement à Adam", notre regretté Maître cite un passage de la sourate de la Génisse qui mentionne la descente et l'exil sur la Terre du "Père des hommes" : « **Or Adam reçut de son Seigneur des Paroles (*Kalimât*) et le Seigneur revint à lui (*tâba 'alay-hi*) ; en vérité, Il est Celui qui aime revenir et pardonner (*at-Tawwâb*), le Très-Miséricordieux (*ar-Rahîm*)** » (Cor.,2,36-37) ; et il ajoute ce commentaire, essentiel pour la compréhension de notre sujet : « Nous avons là le premier moment où, dans l'histoire sacrée, intervient la notion de *tawba*... à laquelle

8. La signification symbolique de ce nombre sera expliquée dans notre commentaire sur le Verbe de Muhammad.

est rattachée la signification arabe du *tâbût* et qui, comme le comprennent les commentateurs, concerne aussi bien le serviteur que le Seigneur[9]. A l'occasion est énoncé le nom divin *at-Tawwâb* (auquel celui d'*ar-Rahîm* sert de qualificatif), ce qui est l'indice d'une théophanie adéquate, logiquement la première sous le rapport de ce nom. On peut remarquer aussi que dans le fait de cette réconciliation il y a un aspect d'"alliance", au sens biblique de ce mot, et qui évoque d'ailleurs un des qualificatifs de l'Arche chez les Israëlites ».

On soulignera la présence, dans les versets cités, du terme *kalimât*, qui est celui utilisé dans les chapitres des *Fusûs* pour désigner les différentes manifestations du Verbe universel. En effet, c'est par les "Verbes d'Allâh" que s'opère à chaque fois le Retour divin vers un peuple ou une communauté à un moment déterminé du cycle historique ; c'est eux qui sont les supports successifs de la "théophanie adéquate" ; et - du moins lorsqu'il s'agit d'envoyés divins - c'est eux encore qui fixent les moyens d'étendre à l'ensemble de la communauté dont ils ont la charge la grâce attachée à ce retour, ainsi que les conditions de la Réconciliation divine. La multitude de ces réconciliations et de ces alliances est indiquée par la morphologie du Nom divin *at-Tawwâb* dont la forme nominale, semblable à celle du Nom "Allâh", implique une nuance d'intensité et d'universalité.

Tout ceci confirme sans aucun doute la relation entre le Livre des Chatons et la doctrine ésotérique du *Tâbût* adamique ; mais, en outre, le point de vue spécial de l'"héritage muhammadien" est évoqué par la présence, dans le passage coranique cité, du Nom *ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux) qui, à la différence d'*ar-Rahmân*, est non seulement un Nom divin mais aussi un nom du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! -, ce qui est d'autant plus digne de remarque que ce nom le qualifie en tant

---

9. Cette explication est rendue nécessaire du fait que le terme *tawba*, selon sa signification courante, désigne le "repentir" du serviteur, alors qu'il s'agit ici, de la part du Seigneur, d'un "retour" impliquant un sens de réconciliation. Précisons que *Tawwâb* et *tawba* sont de la même racine.

qu'il est la manifestation parfaite de la Forme d'Allâh, c'est-à-dire de l'Homme Universel envisagé comme Calife Suprême[10]. En soulignant que le Nom *ar-Rahîm* mentionné dans ce passage "sert de qualificatif au Nom *at-Tawwâb*", Michel Vâlsan indique que les alliances divines successives qui interviennent dans le cours de l'histoire terrestre s'opèrent sous l'autorité et l'égide du "Califat muhammadien", désignation qui exprime ici, dans un langage islamique, la permanence de la Présence et de la Science divines au coeur de l'état humain.

La fonction du Livre des Chatons des Sagesses dans l'enseignement ésotérique de l'Islam implique au plus haut degré le principe d'une Réconciliation divine universelle. Chacun de ses chapitres exprime un aspect fondamental de la Sagesse éternelle identifié au "chaton", c'est-à-dire au coeur d'un prophète, et l'éclaire à la lumière d'une doctrine métaphysique suprême qui transcende de loin les trois religions monothéistes auxquelles appartiennent nominalement les Verbes prophétiques tour à tour mentionnés et étudiés. Toutes les vérités fondatrices des formes traditionnelles sont réunies ici dans une synthèse finale qui révèle leur unité essentielle. A un moment cyclique où ces formes, irréductibles les unes aux autres en tant que telles, sont pour la première fois confrontées, et où leur antagonisme apparent fait le jeu de la subversion, l'affirmation explicite de leur principe commun apparaît comme une Grâce et comme une Bénédiction ultimes adressées à l'ensemble des hommes. Alors que les manifestations historiques du *Tâbût* adamique scellaient les alliances qui renouvelaient le Pacte primordial et permettaient aux communautés humaines diversifiées dans le temps et dans l'espace de retrouver, selon des mesures et des conditions variables, le statut originel perdu, la formulation islamique de la doctrine du Trésor d'Adam comporte des virtualités qui ne sont pas du même ordre. Certes, les conditions d'une alliance nouvelle sont fixées par la Loi qu'a

---

10. Cf. *Etudes Traditionnelles*, 1963, p.84-85. Qâchânî considère la Forme de l'Homme Universel comme étant le Nom Suprême d'Allâh, conformément au hadîth selon lequel "Allâh a créé Adam selon Sa Forme".

transmise le Sceau des prophètes ; certes, cette Loi sous sa modalité formelle est incompatible avec les législations sacrées antérieures qu'elle abroge en principe conformément aux exigences du Droit sacré ; néanmoins ce particularisme apparent n'a d'autre raison d'être au regard de la Vérité universelle que d'apporter le support providentiel et miséricordieux d'une réconciliation finale et totale de l'ensemble des forces traditionnelles qui subsistent et oeuvrent présentement dans le monde. L'Islam, tel qu'il est en principe et tel qu'il demeure intact en dépit des incompréhensions de tous ordres qui aujourd'hui le défigurent, instaure une communauté fraternelle qui s'identifie virtuellement à l'humanité toute entière. Les Sagesses et les Voies initiatiques antérieures sont réunies en son sein selon une formulation nouvelle rattachée directement à la lumière et à la guidance muhammadiennes, ainsi que le présent traité en apporte l'éclatant témoignage. Les types prophétiques qui ont précédé sont réalisés comme autant de modalités comprises dans la Sagesse de la Loi islamique totale, en vertu du principe traditionnel que "les Saints sont les héritiers des Prophètes". A ce point de vue, le Livre des Chatons des Sagesses apparaît comme étant, par excellence, celui de la Maîtrise spirituelle à son plus haut degré. En même temps, l'enseignement doctrinal dont il est le véhicule constitue le support d'une manifestation privilégiée de la *Sakîna* [11] et possède, de ce fait, une autorité qui lui est propre. Il détient les clés qui ouvrent la compréhension intime des vérités révélées et des secrets qui appartiennent aux traditions antérieures ; au point que l'on peut affirmer que toute opposition à l'égard de la Doctrine sacrée qu'il expose, au nom d'une forme particulière ou d'une croyance limitative, implique nécessairement une incompréhension concordante de cette forme et de cette croyance ; ce qui est vrai aussi - comme c'est, hélas, trop souvent le cas - lorsque cette opposition émane de musulmans incompréhensifs qui ignorent la nature de la

11. Michel Vâlsan a montré le lien de la *Sakîna* avec la doctrine du *Tâbût* par référence à Cor.,2,248.

religion qu'ils professent et la raison véritable de son excellence.

Si l'enseignement ésotérique contenu dans ce livre s'adresse à l'Elite intellectuelle des hommes, quelle que soit la religion ou la forme révélée à laquelle ils appartiennent, il est pourtant purement muhammadien quant à sa source, et exclusivement islamique dans son expression et dans ses références traditionnelles. C'est là un élément essentiel, dont la bonne compréhension commande et conditionne l'intelligence de ses différents chapitres. A cet égard, on observe que l'unité métaphysique de l'ensemble est envisageable à plusieurs points de vue. On peut la rapporter tout d'abord au Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui, en tant qu'Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*), possède la Science et la Prophétie universelles et réunit en lui les Sagesses représentées par les différentes manifestations du Verbe divin ; c'est pourquoi il est la source première du présent ouvrage, ainsi que nous l'avons dit. Mais on peut aussi rapporter cette unité à l'auteur apparent, c'est-à-dire à Ibn Arabî, car, en tant que Sceau de la Sainteté muhammadienne, celui-ci synthétise tous les modes et tous les degrés de la réalisation métaphysique. A ce point de vue, les différents Verbes mentionnés dans les *Fusûs* apparaissent comme autant de types spirituels réalisables selon leur formulation muhammadienne, ce qui implique une certaine transposition de leur cas, explicitement indiquée dans plusieurs chapitres ; par exemple, le neuvième où, après avoir expliqué la Sagesse du Yûsuf (Joseph) "historique", le Cheikh al-Akbar traite de la réalisation initiatique et de l'excellence du "Yûsuf muhammadien". Ce point de vue, qui est celui de la Sainteté universelle, prédomine dans l'ouvrage. Du reste, Ibn Arabî indique expressément dans son texte introductif que le Livre des *Fusûs* s'adresse "aux Gens d'Allâh qui sont les Maîtres des coeurs", c'est-à-dire les modèles et les guides sur la Voie de la réalisation spirituelle. Ceci explique que ses chapitres soient considérés par les commentateurs du *Tasawwuf* comme autant de "Stations initiatiques" et qu'ils justifient par là l'ordre de succession des différentes Sagesses,

qui n'est pas toujours celui de la manifestation historique des Verbes correspondants ; ainsi la Sagesse de Sulaymân (Salomon) est exposée avant celle de son père Dâwûd (David) et celle de Yahyâ (Jean-Baptiste) avant celle de Zakhariyyâ. Enfin, cette unité métaphysique peut être rapportée à 'Isâ ibn Maryam "Jésus fils de Marie" qui, selon le Coran, est "**Son Verbe qu'Il a projeté en Marie**" (Cor.,*4*,171). 'Isâ est le Verbe dont procèdent tous les Verbes comme de leur unique essence[12], et c'est par Maryam qu'ils sont rendus multiples. En effet, elle symbolise la Substance divine qui est la "mère des formes". Si Maryam est la seule des grandes figures coraniques à laquelle aucun chapitre de l'ouvrage n'est expressément consacré, ce n'est pas seulement parce qu'elle est une femme, selon l'explication ordinaire, c'est aussi et surtout parce qu'elle représente le Mystère dont procèdent toutes les Sagesses.

Ce triple point de vue met en évidence la relation des *Fusûs* avec la doctrine des "trois Sceaux" de l'ésotérisme islamique : Muhammad, le Sceau des prophètes ; Ibn Arabî, le Sceau de la Sainteté muhammadienne ; le Christ de la Seconde Venue, le Sceau de la Sainteté universelle. Rappelons que ces Sceaux ne relèvent pas de la forme islamique, au sens restrictif et limitatif de cette expression, mais bien du Centre initiatique Suprême. Ils sont "indépendants" à l'égard de l'Islam dans la mesure où celui-ci dépend d'eux au point de vue de sa définition formelle et de ses réadaptations cycliques[13]. Si donc les données relatives au Trésor d'Adam rattachent l'inspiration du présent ouvrage à la Tradition primordiale, la doctrine des Sceaux met en lumière sa fonction eschatologique, évoquée dans le dernier chapitre par la Sagesse muhammadienne proprement dite. En effet, la *fardiyya* renferme une signification qui se rapporte au

---

12. Au chapitre 360 des *Futûhât*, commentant le verset où il est dit que Maryam **ajouta foi aux Verbes de son Seigneur** (Cor.,*66*,12), Ibn Arabî précise : "Ce n'était pourtant que 'Isâ , dont Il avait fait des formes (multiples) pour elle".

13. Cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, chap. V. La référence à la doctrine des Sceaux permet de comprendre pourquoi, selon l'indication donnée par Jandî, Ibn Arabî avait interdit que les *Fusûs* soient placés sous la même reliure que ses autres ouvrages.

nombre 3 dont 27 représente, en correspondance avec chacun des Sceaux, les trois puissances visibles. Dans cette perspective, on relèvera encore que le symbolisme des gemmes, suggéré et impliqué par celui des chatons, appartient au règne minéral comme la Jérusalem céleste ; du reste, la révélation du Coffre adamique et de son contenu, dans la mesure autorisée par Dieu, apparaît bien comme une "apocalypse", c'est-à-dire comme un dévoilement des mystères cachés. Si le *Tâbût* absolu et primordial envisagé en tant qu'Arche "des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur" peut être identifié à la Loi universelle proclamée par le Prophète - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - ces trésors eux-mêmes, éminemment représentés par les Sagesses des Verbes, demeurent inaffectés, dans leur unité inviolable et leur permanente actualité, par la déchéance de notre monde, car ils contiennent et préservent, dans l'attente d'une Providence et d'une Bénédiction nouvelles, les principes spirituels du cycle futur.

L'unité principielle des Verbes se reflète dans une particularité du titre des chapitres : aussi bien les Sagesses qualifiées au moyen des termes indicatifs des Stations initiatiques que les Verbes correspondants, nominalement attribués aux différents prophètes, sont grammaticalement du genre indéterminé, ce qui est un symbole de l'universalité totale. Si l'on prend, par exemple, le premier chapitre, il faut comprendre qu'il s'agit, non pas de "la Sagesse divine dans le Verbe d'Adam", mais bien d'une Sagesse absolue et indéterminée qualifiée de "divine" lorsqu'on la considère comme étant celle du Verbe universel envisagé dans son expression adamique. Pour la

même raison, ces chapitres ne sont pas numérotés, contrairement à ceux des *Futûhât*. C'est uniquement dans un souci de commodité que cette numérotation apparaît chez les commentateurs. Si les noms coraniques des prophètes ont été préférés, dans la traduction du texte, à leurs équivalents français, c'est précisément pour préserver cette unité formelle de l'ensemble.

L'inspiration dont procède l'ouvrage confère à son style une grande spontanéité ; néanmoins, il apparaît très construit, notamment dans ses différentes parties où les idées se suivent selon une logique à la fois rationnelle dans ses agencements et traditionnelle dans ses références. Sa compréhension requiert une vaste connaissance de la tradition islamique en général et des enseignements du Cheikh al-Akbar en particulier, principalement ceux des *Futûhât*.

Le texte est sûr et comporte, somme toute, peu de variantes. En revanche, d'innombrables passages sont rendus équivoques par l'extrême concision de leur style. A tous moments, la traduction oblige à choisir entre plusieurs interprétations sans que rien ne permette d'établir avec certitude celle qui est la plus conforme aux intentions de l'auteur. Bien au contraire, il est évident que cette indétermination impliquant des sens multiples a été voulue par lui ; rarement l'adage *traduttore traditore* a été plus à propos. Cela étant, le danger est grand d'ajouter indûment des significations qu'un examen scrupuleux du texte ou du contexte exigerait que l'on écarte ; ou, pire encore, de comprendre autre chose que ce qui est réellement écrit et d'introduire dans la traduction des idées préconçues. La moindre inattention peut entraîner un contresens. La difficulté est ici d'autant plus grande que la doctrine suprême exposée dans les *Fusûs al-Hikam* conduit le Cheikh al-Akbar à commenter certaines données traditionnelles d'une manière qui diffère de ses interprétations antérieures.

Tout ceci explique et justifie le très grand nombre de commentaires traditionnels auxquels l'ouvrage a donné lieu ;

plus d'une centaine selon Osman Yahyâ. Il est impossible de tenir compte de toutes les explications qui ont été proposées et rien ne serait plus contraire à l'enseignement d'Ibn Arabî que de chercher à les résumer toutes. Notre but a été de présenter en langue française une traduction complète et intelligible, ce qui requiert de toutes façons une annotation très abondante, même si on la réduit à ce qui est indispensable. Voici la méthode que nous avons choisie. Pour chaque chapitre, la traduction figure en tête. Une distinction fondamentale a été établie entre les notes qui se rapportent à la compréhension du texte et celles qui concernent l'enseignement doctrinal. Les premières figurent en bas de page, où sont donnés les variantes, les interprétations divergentes, les références, le sens littéral et les termes arabes en transcription. Les secondes sont précédées par une présentation synthétique de la qualification propre à la Sagesse étudiée et du Verbe nominal correspondant à cette Sagesse, par référence à l'ensemble du chapitre et, parfois aussi, à des données traditionnelles étrangères au texte puisées dans les commentaires en langue arabe ou dans l'enseignement de nos deux Maîtres Cheikh Abd al-Wâhid (René Guénon) et Cheikh Mustafâ (Michel Vâlsan) ; par leur intermédiaire, des rapprochements significatifs ont pu être opérés avec les Révélations antérieures à l'Islam. A la suite de cette présentation initiale figurent les interprétations doctrinales complémentaires concernant plus spécialement tel ou tel passage. Pour faciliter leur consultation, nous avons divisé le texte de la traduction en paragraphes numérotés, pouvant comporter plusieurs alinéas. Il doit être bien entendu que cette division, tout comme celle établie initialement entre notes relatives au texte et notes de doctrine est justifiée uniquement par une raison pratique car, bien souvent, la compréhension doctrinale est directement tributaire de celle du texte et inversement.

La présentation des différentes Sagesses et l'ensemble des notes doctrinales constituent notre commentaire. Il figure toujours après le texte d'Ibn Arabî et a été reproduit avec des ca-

ractères plus petits pour bien le distinguer de la traduction. Les versets coraniques ont été imprimés en gras[14].

Notre traduction a été faite à partir de la version mise au point par Afîfî, collationnée avec celles qui accompagnent les grands commentaires en arabe. Pour la compréhension du texte proprement dit, ceux de Nâbulusî, de Jâmî et de Bâlî ont été particulièrement précieux, car ils expliquent chaque passage presque mot à mot ; la traduction française de Burckhardt (réduite à douze chapitres qui ne sont pas toujours rendus intégralement) et celle de Austin en langue anglaise ont été constamment consultées. Pour la doctrine, on soulignera la qualité métaphysique exceptionnelle du commentaire de Jandî ; mais nous devons beaucoup aussi à ceux de Qâchânî et de Nâbulusî ; celui de Qaysarî a été consulté pour le chapitre sur Shîth. Que dire, enfin, de celui faussement attribué à Ismâ'îl Haqqî par Bulent Rauf et la Ibn Arabî Society ?[15] Sinon qu'en dépit des naïvetés et des faiblesses de la présentation anglaise, il rend d'immenses services par l'ampleur et l'originalité de ses développements lorsqu'il est utilisé comme un complément des commentaires précédents. L'attribution à Ismâ'îl Haqqî a été conservée dans les références pour éviter une complication supplémentaire.

---

14. Dans un souci de clarté, le texte d'Ibn Arabî a été également imprimé en gras pour le commentaire de son Introduction, p. 31-40.
15. Il s'agit en réalité d'un commentaire en langue turque de Abdallâh Busnawî (mort en 1644/1054) ; cf. l'argumentation pertinente de Giovanni De Luca dans *I Quaderni di Avallon*, 1993, n°31, p. 90-91.

LE LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES

1. Au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

Louange à Allâh qui a fait descendre les Sagesses sur les coeurs des Verbes, dans l'unité de la Voie axiale, depuis la Station la plus ancienne, en dépit de la différence des formes et des règles traditionnelles[1] due à celle des communautés ; et qu'Allâh répande Sa Grâce unitive et Sa Paix sur celui qui assiste les aspirations spirituelles grâce aux Trésors de la libéralité et de la générosité par la Parole la plus efficace, Muhammad, ainsi que sa Famille !

2. En vérité, j'ai vu l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - au cours d'un rêve de bon augure que j'eus pendant la dernière décade de Muharram en l'an 627, dans l'enceinte de Damas. Il tenait dans sa main - sur lui la Grâce et la Paix ! - un livre. Il me dit : "Ceci est le Livre des Chatons des Sagesses ; prends-le et exprime-le pour les hommes, qu'ils puissent en tirer profit ! [2] ". Je répondis : "L'écoute et l'obéissance sont dues à Allâh, à Son Envoyé et à ceux d'entre nous qui possèdent le Commandement, ainsi qu'il nous a été ordonné."[3]

3. Je réalisai le désir, purifiai l'intention, concentrai l'effort et l'aspiration[4] à la publication de ce livre dans les limites tra-

---

1. *Milal* ; on peut traduire aussi par "écoles traditionnelles".
2. Cette traduction, basée sur les indications de Jandî, nous paraît préférable à "afin qu'ils en tirent profit" (qui impliquerait que le Livre est adressé à tous les hommes indistinctement) et à "qui en tireront profit" (alors que tous les hommes ont la possibilité d'en prendre connaissance, même sans en tirer profit).
3. Allusion à Cor.,4,54 : **Obéissez à Allâh et obéissez à Son Envoyé ainsi qu'à ceux qui sont chargés du Commandement.**
4. Nâbulusî comprend qu'il s'agit de l'aspiration de l'Envoyé d'Allâh ; on traduit alors : "Je concentrai l'effort sur l'aspiration (prophétique) en vue de la publication de ce livre".

cées pour moi par l'Envoyé d'Allâh -sur lui la Grâce et la Paix !- sans rien ajouter ni retrancher.

Je demandai à Allâh le Très-Haut de faire de moi dans cette circonstance[5] comme dans toutes les autres un de Ses serviteurs sur lesquels le Démon n'a pas de pouvoir[6] ; et de me donner la grâce spéciale, dans tout ce qu'écrivent mes doigts, ce qu'exprime ma langue et ce que renferme mon coeur, d'une inspiration transcendante et d'une insufflation spirituelle dans l'intérieur de l'âme au moyen d'une confirmation préservatrice[7] ; de telle manière que je sois un interprète, non quelqu'un qui décide (arbitrairement) ; afin que ceux d'entre les Gens d'Allâh qui sont les Maîtres des coeurs réalisent avec certitude, lorsqu'ils en prendront connaissance, qu'il provient de la Station la plus sainte, pure d'intérêts individuels qui y introduiraient l'équivoque.

4. J'espère que Dieu, lorsqu'Il entendra ma prière de demande, répondra à mon appel. Je transmets uniquement ce qui m'a été transmis ; j'insère dans ces lignes uniquement ce qui m'a été progressivement révélé.

Je ne suis ni un prophète, ni un envoyé, mais un héritier et un "cultivateur" en vue de la vie future.

5. *Ce qui vient ainsi d'Allâh, écoutez-le*
et à Allâh faites retour !
Quand vous aurez écouté ce que
je vous apporte, gardez-le attentivement !
Puis, ayez une compréhension distinctive
d'un propos (tout d'abord) sommaire ; opérez la synthèse !

5. Littéralement "en lui", c'est-à-dire dans ce livre.

6. Allusion immédiate à Cor.,15,42 ; 17,65. Toutefois, la présence du terme *umniyyata* (traduit par "désir") dans la phrase précédente conduit Jandî à considérer que la véritable référence coranique de ce passage est **Nous n'avons envoyé avant toi ni envoyé ni prophète sans que, lorsqu'il désire, le Démon ne jette dans son désir. Mais Allâh abroge ce que jette le Démon...** (Cor.,22,52).

7. Cette troisième grâce sollicitée peut être rapportée aux deux premières ou, conformément à l'opinion de Nâbulusî, uniquement à la seconde.

Puis, faites-en bénéficier
ceux qui le recherchent ; ne (le leur) refusez pas !
Telle est la miséricorde qui s'est étendue jusqu'à vous.
A votre tour, répandez-la !

6. C'est d'Allâh que j'espère être d'entre ceux qui ont bénéficié de la Confirmation divine, sont confirmés et peuvent (à leur tour) confirmer les autres[8] ; de ceux qui ont été assujettis (par Dieu) à la Loi muhamadienne très pure, s'y sont assujettis (de leur plein gré) et y ont (à leur tour) assujettis les autres. Puissions-nous être rassemblés dans son groupe[9] de la même manière que nous avons fait partie de sa communauté !

7. La première chose que le Roi en[10] a transmis au serviteur, c'est[11]

8. *Wa ayyada.* Ces mots sont absents de certaines versions, notamment celle adoptée par Afîfî. Leur inclusion nous paraît s'imposer par analogie avec la suite de la phrase.
9. Sous-entendu : au Jour de la Résurrection. Pour Nâbulusî, le pronom de rappel peut aussi se rapporter à *shar'* (Loi) ; on traduit alors : "dans le groupe de ceux qui sont régis par cette Loi", ce qui renforce l'interprétation de notre commentaire (cf., *infra*, p. 39).
10. C'est-à-dire le Livre des Chatons des Sagesses.
11. Le texte continue avec le titre du premier chapitre.

COMMENTAIRE

1. - "Louange à Allâh" (*al-hamdu li-Llâhi*)

Elle appartient à Allâh et revient à Allâh, le "Nom de synthèse" inclusif de la Réalité totale qui est l'essence de la Louange. Selon sa signification la plus haute, cette formule apparaît comme un privilège de l'Homme Universel, car la Louange, le Louangeur et le Louangé ne sont qu'un. Le Cheikh remercie Dieu à la mesure du don qu'il a reçu et dont il va préciser la nature en déterminant sa louange, en l'occurrence au moyen de la qualification "qui fait descendre les Sagesses", se conformant ainsi à un modèle coranique.

- "qui a fait descendre" (*munzil*)

C'est le terme coranique qui désigne la révélation immédiate, soudaine et totale du Livre sacré de l'Islam ; il s'applique ici à la communication sans intermédiaire de la Science principielle contenue dans les *Fusûs*. On peut lire aussi *munazzil* "qui fait descendre progressivement", car au paragraphe 4 Ibn Arabî mentionne ce qui lui a été "progressivement révélé" à propos de chaque prophète. Cette seconde interprétation se justifie davantage encore si l'on identifie les Sagesses aux Lois sacrées.

- "les Sagesses" (*al-hikam*)

Allusion au titre de l'ouvrage. Les Sagesses sont les déterminations primordiales de la Science divine qui fondent les hiérarchies des vérités et des réalités principielles, chacune occupant le rang qui lui revient. Ces hiérarchies peuvent varier en fonction des prédispositions des réceptacles prophétiques, ainsi que des circonstances qui accompagnent la manifestation effective de ces derniers.

- "sur les coeurs" (*'alâ qulûb*)

Le coeur n'est pas seulement le centre caché de l'être humain, intermédiaire entre l'esprit et l'âme ; il apparaît ici avant tout comme l'organe ayant la capacité de percevoir l'unité synthétique des déterminations principielles et des épiphanies, car il renferme le secret divin exprimé dans le hadîth *qudsî* : "Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le coeur de Mon serviteur croyant Me contient".

- "des Verbes" (*al-kalim*)

L'univers entier n'est autre que la manifestation des "Verbes", c'est-à-dire des "Paroles" d'Allâh[1]. Cependant, le terme *kalim* s'applique ici plus spécialement à des "personnes", c'est-à-dire aux diversifications primordiales du Verbe universel qui sont à l'origine des manifestations particulières de l'Homme Parfait. Par là, il désigne avant tout la perfection de la réalisation métaphysique des différents prophètes, selon le type spirituel propre de chacun d'eux ; c'est pourquoi il peut s'appliquer aussi à ceux qui ont reçu, dans sa formulation islamique, l'"héritage" initiatique de ces prophètes, et se rapporte alors aux diverses modalités de la Sainteté universelle. Le singulier *kalimat* est le vocable coranique qui désigne Jésus comme étant le Verbe unique et essentiel[2], car c'est lui qui, dans la phase ultime du cycle humain, manifestera à nouveau, dans sa pureté originelle, l'unité des Sagesses et des Révélations traditionnelles. A la fin du chapitre sur Adam, Ibn Arabî précise que "le chaton de toute Sagesse est le Verbe auquel il correspond".

- "dans l'unité de la Voie axiale" (*bi-ahadiyyati-t-tarîq al-amami*)

Amam, terme de la même racine que *umm* (mère) et *imâm*, désigne la proximité de ce qui est atteint de manière directe. Comme il qualifie ici la notion de "voie", Qâchânî l'identifie expressément à la "Voie droite" (*as-sirât al-mustaqîm*). Selon sa signification initiatique, il fait référence à l'inspiration directe et universelle qui est celle de la "Face propre"[3] au moyen de laquelle les Sagesses sont communiquées aux "coeurs" des Verbes. L'unité de cette Voie est aussi bien celle des Sagesses que celle des coeurs et des Verbes.

- "depuis la Station la plus ancienne" (*min al-Maqâm al-aqdami*)

Il s'agit de la Tradition primordiale, identifiée dans le *Tasawwuf* à la Dignité de celui qui "était prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile". La Voie axiale procède de la Station suprême qui est celle de l'Esprit muhammadien.

---

1. Cf. Cor.,*18*,110.
2. *Kalimatu-Hu* ; cf. Cor.,4,171.
3. *Wajh khâss*. Sur le sens de cette expression, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XVI.

- "en dépit de la différence des formes et des règles traditionnelles due à celle des communautés" (*wa in ikhtalafat an-nihal wa-l-milal li-khtilâf al-umami*)

Par ces mots, Ibn Arabî répond à une objection sous-entendue et affirme explicitement l'unité des formes traditionnelles, en dépit de leur diversité apparente. La "Religion véritable" est unique parce que la Guidance l'est aussi, la doctrine du *Tawhîd* étant universelle. Toutes les Sagesses procèdent de la Sagesse d'Allâh "qui n'a pas d'associé". Qâchânî recourt ici au symbole des rayons émanés d'un même centre, qui s'applique aussi bien à la diversité des formes traditionnelles qu'à celle des Voies de réalisation menant à l'unité principielle; on retrouve ainsi l'analogie entre les Sagesses primordiales et les différentes modalités de la Sainteté dont il a été question à propos des Verbes.

On relèvera le symbolisme linguistique utilisé par le Cheikh al-Akbar : le terme *umami* (communautés) est issu de la même racine que *amami* (traduit ici par "axial") et n'en diffère que par la vocalisation, ce qui signifie que toute communauté traditionnelle est "axiale" par le principe qui la dirige (les différentes directions particulières reflétant au degré individuel l'Axe immuable).[4]

- "Et qu'Allâh répande Sa Grâce unitive sur celui qui étend et assiste les aspirations spirituelles" (*wa salla Allâh 'alâ mumidd al-himami*)

Salla (répande Sa Grâce unitive), littéralement "prie sur". Le sens d'"union" (*wasl,* terme qui comporte fondamentalement les mêmes éléments que *salla*) est souligné par Jandî qui considère que ce terme marque l'établissement d'un Califat universel sur l'ensemble des créatures.

Le terme *mumidd,* participe actif de *amadda,* comporte à la fois le sens d'"aider", "assister" et celui d'"étendre" qui sont retenus l'un et l'autre par les commentateurs. Le second évoque l'idée de "mesure" et, à partir de là, celles de "substance" et de "pôle substantiel", accentuées dans le commentaire de Jandî par l'emploi de *midâd,* vocable de la même racine qui désigne l'encre utilisée par la Plume divine. *Mumidd* introduit, par référence au symbolisme "vertical" de *munzil* (qui

4. Les deux termes sont linguistiquement très proches de *ummî* (illettré) qui est une qualification propre de la Prophétie muhammadienne. La "Parole unique" est principiellement antérieure à celle qui est exprimée par les Lettres (ce qui explique le lien mystérieux qui unit le Verbe d'Allâh au "son primordial").

"fait descendre"), un terme complémentaire à signification "horizontale". Le complémentarisme ainsi évoqué se rapporte à l'ensemble de la première phrase.

'Alâ mumidd, "sur celui qui étend" et qui ne sera nommé que plus loin car il s'agit de l'aspect intérieur et caché du Sceau des prophètes, c'est-à-dire du Sceau de la Sainteté muhammadienne. L'"union" indiquée par *salla* doit être comprise ici dans le sens de l'"Identité Suprême" car c'est Allâh Lui-même qui, uni à la source universelle des aspirations spirituelles, S'est louangé en tant qu'Il est le Révélateur des Sagesses.

Al-himami. Ce terme confirme l'interprétation des alinéas précédents. Alors que la Louange divine se rapporte à la Révélation et, d'une manière plus large, à la manifestation universelle (évoquée notamment par le terme *kalim*), la Prière divine fait référence, d'une façon complémentaire et "inverse", à la réalisation initiatique dont les modes sont liés à la diversité des aspirations. Le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - est envisagé ici comme Maître spirituel suprême, ce qui correspond à la fonction de Sceau de la Sainteté.

- "grâce aux Trésors de la libéralité et de la générosité" (*min khazâ'ini-l-jûd wa-l-karami*)

La diversité des aspirations reflète celle des prédispositions impliquées par les Noms divins, qui les contiennent à la manière de "Trésors". La réalité transcendante du Calife suprême réunit tous les Noms, de sorte qu'elle est aussi l'unique source de toutes les aspirations spirituelles. A la différence d'*al-karam, al-jûd* désigne une générosité qui n'est liée à aucune demande ni à aucun mérite de la part du bénéficiaire. Jandî cite à ce propos le verset : **A tous Nous accordons (*numiddu*), à ceux-ci et à ceux-là, grâce au Don de ton Seigneur. Le Don de ton Seigneur n'est pas refusé.** (Cor.,*17*,20)

- "par la Parole la plus efficace" (*bi-l-qîl al-aqwami*)

Qîl est un équivalent de *qawl*, mais sa forme passive évoque une indétermination et, par là, une universalité plus grandes. Selon Ibn Arabî[5], *qawl* est la Parole divine entendue par un être dépourvu de réalité actuelle (*ma'dûm*) et *kalâm* celle qui est entendue par un être qui en est pourvu (*mawjûd*). Le premier terme est l'Ordre existenciateur *Kun* grâce auquel chaque "Parole d'Allâh" (*kalimat Allâh*) est amenée à l'existence. C'est donc au moyen de cette "Parole la plus

5. *Futûhât*, chap. 198, §1.

efficace" que les aspirations sont "assistées" par celui qui détient, par excellence, le "pouvoir du *Kun*"[6], en vue de la réalisation métaphysique effective des Verbes élus pour devenir les réceptacles des Sagesses.

- "Muhammad ainsi que sa Famille"

C'est intentionnellement que "les Compagnons" ne sont pas mentionnés ici après "la Famille"[7]. Cette absence renferme une allusion à l'invocation "Allâhumma, répand ta Grâce unitive sur Muhammad et sur la Famille de Muhammad comme Tu l'as répandue sur Ibrâhîm et sur la Famille d'Ibrâhîm" qu'Ibn Arabî explique de la façon suivante : la Famille d'Ibrâhîm comprend les prophètes et les envoyés de sa descendance (Ishâq, Ya'qûb, Yûsuf) qui manifestèrent après lui la prophétie extérieure. Le Prophète demande que, d'une manière analogue, il y ait au sein de sa communauté des Savants et des saints qui feraient partie de sa Famille parce qu'ils "auraient obtenu le degré de la Prophétie auprès d'Allâh sans être investis, pour autant, d'un pouvoir légiférant"[8].

2. **- "En vérité, j'ai vu l'Envoyé d'Allâh au cours d'un rêve de bonne augure (*mubashshira*)**

Cette précision certifie l'authenticité de l'événement qui va être décrit, car il est impossible pour le Démon de prendre l'apparence de l'Envoyé d'Allâh.

- "que j'eus pendant la dernière décade de Muharram"

Jandî rapproche cette indication du fait qu'Ibn Arabî a obtenu le début de son ouverture initiatique durant ce mois : "Il entra en retraite au début de Muharram et en sortit le Jour de la Fête de la Rupture du Jeûne. Il lui fut annoncé alors qu'il était le Sceau de la Sainteté muhammadienne et l'Héritier le plus parfait quant à la science, l'état et la Station".

- "dans l'enceinte de Damas" (*fî mahrûsati Dimashq*)

Il y a lieu d'envisager, ici encore, une interprétation ésotérique car Damas est la ville où le Christ de la Seconde Venue se manifestera à la fin du cycle. Nâbulusî y fait allusion en déclarant que "le Cheikh

6. Sur ce point, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XII.
7. C'est-à-dire, dans le cas présent, les "Proches", ceux qui ont atteint le degré initiatique de la Prophétie générale, et non uniquement les *ahl al-Bayt* au sens strict.
8. Grâce à cette nuance, Ibn Arabî confirme que, dans ce texte initial, le cas des "héritiers" est assimilé à celui des prophètes.

(al-Akbar) s'y est fixé au terme de ses pérégrinations et y a établi sa demeure dans une élévation immuable[9] du fait qu'il savait les secrets qui s'y trouvaient cachés". Le terme *mahrûsa* dérive d'une racine couramment employée pour désigner une ville "protégée" par Dieu ou "gardée" militairement, les deux sens étant possibles en l'occurrence ; mais en outre, selon Dozy, *mahrûs* comporte le sens actif de "*monter la garde*", "*veiller à la protection de la ville*", *qui peut s'appliquer*, lui aussi, à la fonction du Cheikh al-Akbar.

- "Il tenait dans sa main un livre. Il me dit : Ceci est le Livre des Chatons des Sagesses ; prends-le et exprime-le pour les hommes, qu'ils puissent en tirer profit".

C'est le passage-clé du texte introductif. L'importance exceptionnelle de l'ouvrage[10] est marquée par le fait qu'il est donné par le Prophète lui-même - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui en détermine le contenu et le titre, lui conférant ainsi une autorité doctrinale suprême. L'enseignement communiqué par l'auteur apparent est purement muhammadien dans sa source et dans sa substance. Sa transmission au moyen de l'ordre "prends-le !" (*khudh-hu*) confirme le plus grand des Maîtres dans sa qualité de Sceau des saints, héritier plénier de la science du Sceau des prophètes. Cette transmission s'opère en mode direct et intérieur, car elle résulte d'une affinité et d'une intimité au même degré ultime de la réalisation, qui est celui de la Sainteté universelle. C'est pourquoi ce premier commandement est suivi d'un second : "*Khruj bi-hi ilâ-n-nâs*" ; littéralement : "sors avec lui en direction des hommes", c'est-à-dire : "rend manifeste le livre qui t'a été communiqué dans un état principiel et intérieur en lui donnant une forme extérieure qui le rendra intelligible pour les hommes de sorte que ceux qui en ont la capacité puissent en tirer profit".

---

9. *Rabwatin dhâti qarâr* ; cf. Cor.,23,50 : **Et Nous avons fait du Fils de Marie et de sa mère un signe, et Nous leur avons donné refuge sur une élévation douée de stabilité.**

10. Cette importance est soulignée parfois en des termes extrêmes. Selon l'auteur chiite Haydar Amoli, de même que le Prophète est placé "entre deux livres" : le livre "descendu sur lui" (le Coran) et le livre "émané de lui" (les *Fusûs*), de même Ibn Arabî est placé entre le "livre reçu" (les *Fusûs*) et le "livre émané de lui" (les *Futûhât*).

- "et à ceux d'entre nous qui ont la charge du Commandement"

En l'occurrence, cette nuance s'applique à ceux d'entre les saints qui, ayant atteint le degré de la perfection, sont investis, sous l'un ou l'autre aspect, de la fonction califale ; ce qui est précisément le cas d'Ibn Arabî envisagé en sa qualité de "rédacteur" des *Fusûs*, ouvrage dont la mise au jour relève d'un ordre prophétique, et, par le fait même, d'un Commandement divin.

3. **- "Je réalisai le voeu, purifiai l'intention, concentrai l'effort et l'aspiration à la publication de ce livre"**

Le Cheikh s'exprime de manière impersonnelle et ne dit pas "mon voeu", "mon intention". Concernant le voeu, les commentateurs observent que l'on peut comprendre, soit qu'il s'agit du voeu formulé par l'Envoyé d'Allâh, soit d'un voeu lié à la fonction de "Sceau de la Sainteté muhammadienne" par lequel le Cheikh aurait exprimé son désir de manifester la doctrine des Sagesses prophétiques. Cette seconde interprétation est renforcée par le fait que le voeu formulé par l'Envoyé intervient au cours d'une vision de bonne augure qui révèle nécessairement l'aspiration profonde de l'être qui en est le bénéficiaire.

- "dans les limites tracées pour moi par l'Envoyé d'Allâh, sans rien ajouter ni retrancher"

Ibn Arabî apparaît ici clairement comme le "calife" de l'Envoyé d'Allâh, en charge d'un Dépôt sacré provenant de la science prophétique.

- "dans tout ce qu'écrivent mes doigts, ce qu'exprime ma langue et ce que renferme mon coeur",

c'est-à-dire tous les aspects extérieurs et intérieurs de son enseignement métaphysique.

- "d'une inspiration transcendante, d'une insufflation spirituelle dans l'intérieur de l'âme au moyen d'une confirmation préservatrice"

Le vocabulaire employé comporte une connotation christique : le Coran affirme à maintes reprises que "Jésus fils de Marie" a été "confirmé par l'Esprit de Sainteté", tandis que le terme "insufflation" (*nafath*) fait référence au hadîth prophétique "L'Esprit de Sainteté a soufflé dans l'intérieur de mon âme". Ce terme se retrouve dans l'in-

titulé du chapitre sur Shîth.[11] L'"intérieur de l'âme" est la traduction de l'expression *"fî-r-raw' an-nafsî"*. Selon les commentateurs, *raw'* désigne "l'extérieur du coeur qui est l'intérieur de l'âme". L'"intérieur du coeur" ne peut être atteint par le Démon ; c'est de lui que procèdent l'insufflation spirituelle et la confirmation préservatrice.

- "de telle manière que je sois un interprète"

En tant qu'héritier de l'Envoyé d'Allâh -sur lui la Grâce et la Paix!- le Cheikh al-Akbar est l'interprète par excellence des *Fusûs al-Hikam*, chargé d'exprimer dans le monde sensible le Trésor des Sagesses divines. La vertu spirituelle qui le qualifie comme tel est l'*adab*, le "sens des convenances".

- "les Maîtres des coeurs"

Les coeurs des Parfaits contiennent Dieu parce qu'ils sont perpétuellement "retournés"[12] sous l'effet des révélations théophaniques. C'est à eux que s'adresse avant tout le Livre des Chatons des Sagesses.

4. **- "J'espère que Dieu, lorsqu'Il entendra ma prière de demande, répondra à mon appel. Je transmets uniquement ce qui m'a été transmis"**

En disant : "J'espère", le Cheikh s'exprime selon le langage de l'*adab*, car la certitude de la réponse divine est indiquée par la suite de la phrase : "Je transmets uniquement, etc.". C'est également la considération des convenances qui permet aux commentateurs de répondre à ceux qui objectent qu'il eût été plus exact de dire : "lorsqu'Il entendra mon appel (*nidâ'î*) répondra à ma prière de demande (*du'â'î*) car, en s'exprimant comme il le fait, le Cheikh se conforme aux termes de l'invocation de Zacharie : **Tu es, en vérité, Celui qui entend la prière** (Cor.,3,38).

- "Je ne suis ni un prophète ni un envoyé"

Cette précision est rendue nécessaire par le fait qu'Ibn Arabî affirme l'origine divine de son inspiration.

11. La fonction cyclique de Shîth symbolise celle du Sceau des saints.
12. Cette notion, rendue par le terme *inqilâb* qui est de la même racine que *qalb* (coeur), est considérée en doctrine akbarienne comme une caractéristique de la fonction initiatique du coeur.

- "mais un héritier"

Allusion au hadîth suivant lequel "les saints sont les héritiers des prophètes". Ils "héritent" de la Science sacrée en ce sens qu'ils l'acquièrent de plein droit, non par l'effet d'un mérite ou d'une "acquisition", mais en vertu d'une Election divine.

- "et un cultivateur"

Nâbulusî comprend ce terme dans le sens d'une culture des "plantes spirituelles" qui poussent dans la terre des corps.

5. - "Ce qui vient ainsi d'Allâh"

Le Cheikh affirme l'extinction totale de son être au sein de la Réalité divine. La Servitude absolue est inhérente au Califat suprême.

- "Telle est la miséricorde qui s'est étendue jusqu'à vous"

Selon Jandî : "Il s'agit d'une grâce spéciale venant d'Allâh, réservée aux Gens de l'Election et de la Pureté, et dont le bénéfice est accordé aux Parfaits" qui ont, à leur tour, l'ordre de la communiquer à ceux qui en sont dignes. Ainsi est affirmée l'existence d'un "peuple des *Fusûs*", c'est-à-dire d'une Elite initiatique bénie dont la fonction est de préserver et de transmettre jusqu'à la fin du cycle l'enseignement suprême contenu dans cet ouvrage.

De son côté, Nâbulusî souligne que la miséricorde est l'unique Attribut divin qui manifeste directement l'Essence.

6. La "confirmation" se rapporte à la perfection de la Voie et l'"assujettissement" à la perfection de la Loi. La première est mentionnée d'abord parce qu'elle conditionne la seconde, contrairement à la perspective habituelle où les prescriptions de la Loi commune sont considérées comme les "fondements" de la Religion. C'est qu'il s'agit ici de la "Loi universelle" dont la manifestation à la fin des temps suppose la réalisation parfaite de la Connaissance et de la Sainteté.

La référence à l'assujettissement est particulièrement importante car elle interdit toute interprétation antitraditionnelle des *Fusûs* selon laquelle ce texte engagerait à se libérer de toute contrainte limitative à la faveur d'un "passage au-delà des formes". Certes, la "Loi très pure" peut être assimilée en l'occurrence à la "Voie muhammadienne" qui n'est conditionnée par aucun dogme, aucune croyance particulière, aucune manifestation partielle de la Vérité ; mais, précisément, cette Voie, envisagée sous un autre aspect, implique l'ac-

complissement parfait de l'Islam intérieur et extérieur qui en est le support traditionnel.

"Groupe" (*zumra*) s'oppose ici à "communauté" (*umma*). Le second terme se rapporte à la vie présente et le premier au Jour de la Résurrection, et donc à la vie future. Il s'agit, selon Jandî, du groupe "des prophètes et des saints qui ont réalisé la perfection".

7. - "le Roi a transmis au serviteur"

Allusion à la fonction cyclique du "Roi du Jour de la Rétribution (*Maliki yawm ad-Dîn*) mentionné dans le verset 4 de la *Fâtiha*, et qui n'est autre que le Roi du Monde au sens où l'entend René Guénon. Jâmî indique, dans le même sens, que le Roi et le serviteur (qui, en l'occurrence, n'est autre qu'Ibn Arabî lui-même) sont tous deux des manifestations divines. Cette indication furtive mais décisive par laquelle se termine le Texte introductif confirme que la doctrine du Livre des Chatons des Sagesses procède directement du Centre Suprême.

1.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DIVINE DANS UN VERBE D'ADAM

1. Dès lors que Dieu[1] voulut - gloire à Sa transcendance ! -, en Ses Noms Excellents[2] dont la multitude est innombrable, voir leurs essences -si tu veux, tu peux dire "voir Son Essence"- dans un être qui renferme la réalité[3] totale car il est qualifié par *al-wujûd*[4], afin de rendre manifeste par lui Son propre secret à Lui-même...[5]

- La vision qu'une chose a d'elle-même par elle-même n'est pas comparable à celle qu'elle a d'elle-même dans une au-

---

1. *Al-Haqq*. Selon Jandî, le choix de ce Nom, couramment utilisé pour désigner le principe divin, indique que la *mashî'a* est liée ici à l'idée de manifestation. Il s'agit de la "Volonté productrice", dont procèdent aussi bien la réalité actuelle que les Noms divins.
2. Allusion à Cor.,2,31 : **Et Il enseigna à Adam tous les Noms**. Le qualificatif coranique *husnâ* (excellents) ne figure pas dans ce verset. Selon Nâbulusî, cette précision apportée par Ibn Arabî signifie qu'il s'agit des Noms transcendants, purs de toute attribution d'ordre créé.
3. *Amr*. Ce terme désigne la réalité manifestée. Ce sens est en accord avec celui de *kawn*, traduit ici par "être" ; il est rendu par "Ordre" aux alinéas 3 et 4.
4. En tant que Calife, l'Homme Universel exprime l'unité ontologique de la réalité principielle et de la réalité actuelle. Le terme *wujûd* ne peut être réduit ici à un des sens particuliers qu'il comporte (réalité principielle, être, existence), et n'a donc pas été traduit.
5. Le texte débute par une proposition circonstantielle de temps dont la principale n'est pas apparente. Certains pensent qu'elle est sous-entendue ; d'autres, qu'il s'agit de la phrase "L'Ordre impliquait, etc." qui forme ici le 4ème alinéa. Celui-ci se rattacherait donc directement au premier, le 2ème et le 3ème devant être considérés comme des incidentes. Cette solution a contre elle un changement de sujet (qui n'est plus "Dieu" mais "l'Ordre"), et pour elle la mention d'Adam qui est la "réponse" attendue ; c'est d'ailleurs pourquoi nous l'avons adoptée (suivant ainsi Qâchânî et Jâmî).

   Cette particularité grammaticale n'est sans doute pas fortuite et peut être expliquée par la doctrine de la *mashî'a*, évoquée au début du texte au moyen du verbe *shâ'a* (voulut). Rappelons que "La *mashî'a* dans les choses est l'état même où se trouvent ces choses" (cf. *Les sept Étendards du Califat*, p.61). A la différence de la *irâda* qui implique l'intervention du *Kun*, l'"effet" de la Volonté productrice est immédiat et s'opère sans intermédiaire. La formulation à laquelle recourt le Cheikh présente l'avantage d'éviter que la manifestation de l'Homme Parfait apparaisse comme une "conséquence logique" de cette Volonté, ce qui est une manière aussi d'exprimer la "divinité" de son degré. A plus forte raison, cette phrase ne doit-elle pas être comprise dans un sens temporel.

tre[6] qui lui tient lieu de miroir[7], car sa vision s'opère alors dans la forme que lui confère le support de son regard ; sans l'existence[8] de ce support, elle ne pourrait, ni se manifester, ni apparaître à elle-même -

- Dieu a existencié le monde dans sa totalité comme une ébauche harmonieuse[9], (mais) dépourvue d'esprit[10] ; semblable à un miroir non poli. Il est dans la nature de l'Ordre divin[11] de ne jamais disposer harmonieusement un réceptacle si ce n'est en vue d'accueillir un esprit divin, ce qui est évoqué[12] par l'(idée d') "insufflation" ; et ce[13] n'est rien d'autre que le fruit de la prédisposition inhérente à cette forme ainsi disposée afin que l'Effluve (sanctissime des déterminations primordiales) puisse recevoir la théophanie permanente[14] qui n'a jamais cessé et qui

---

6. *Fî amrin âkhirin*. Le mot utilisé au début de la phrase est *al-shay'* (la chose), dont le sens diffère de celui de *amr*. Dans le contexte, les deux termes sont équivalents et désignent simplement un être indéterminé.
7. Cet alinéa répond à une objection implicite, à savoir que Dieu n'a nul besoin de la manifestation de l'Homme Universel pour avoir la vision "éternelle" de Son Ipséité.
8. *Wujûd*.
9. Allusion au vocabulaire employé dans le Coran à propos de la création d'Adam. Ibn Arabî établit une analogie entre le microcosme et le macrocosme : Adam est envisagé, non en tant qu'"Homme primordial" mais bien en tant qu'"Homme Parfait". Cette analogie sera développée dans le dernier alinéa du présent §.
10. Il faut lire *rûh* et non *rawh* comme le fait Burckhardt. Cette lecture s'impose dans le contexte.
11. *Al-hukm al-ilâhî* ; littéralement : du gouvernement divin.
12. Sous-entendu : dans le langage de la révélation coranique.
13. C'est-à-dire cette capacité d'être un réceptacle.
14. *Li-qabûl al-fayd at-tajallî ad-dâ'im*. Selon Jandî, ces mots peuvent se comprendre grammaticalement de trois façons différentes :

    1) *at-tajallî ad-dâ'im* (la théophanie permanente) est une apposition à *fayd* (effluve) ; on comprend alors : "à recevoir l'Effluve qui n'est autre que la théophanie permanente". Cette interprétation est celle adoptée par Qâchânî.

    2) *at-tajallî ad-dâ'im* est un complément déterminatif de *fayd*, ce qui suppose que l'on ne tienne pas compte de l'article *al-* ; on lit alors *li-qabûl fayd at-tajallî ad-dâ'im*, et on comprend. "à recevoir l'Effluve de la théophanie permanente". Cette interprétation, peu convaincante, équivaut à la première.

    3) *at-tajallî ad-dâ'im* est un complément direct de *qabûl*, dont *fayd* est le sujet ; on comprend alors : "afin que l'Effluve puisse recevoir la théophanie permanente".

    Pour résoudre la difficulté, il faut se reporter au sens de *fayd*. La doctrine akbarienne établit une distinction entre *al-fayd al-aqdasi adh-dhâtî*, "l'Effluve sanc-

ne cessera jamais. En effet, il ne subsiste (en réalité) qu'un réceptacle, et il n'est pas de réceptacle qui ne procède de l'Effluve sanctissime ; l'Ordre (manifesté) tout entier fait partie de lui[15], dans son commencement et dans son terme : **Et à Lui est ramené l'Ordre tout entier**[16], tout comme il procède de Lui à son origine -

... l'Ordre impliquait le polissage du miroir du monde et Adam est l'essence de la pureté transparente de ce miroir, ainsi que l'esprit de cette forme.

Les anges représentent certaines des facultés de cette forme qui est celle de l'univers, et que les Initiés[17] désignent, dans le langage qui leur est propre, comme le "macrocosme". Les anges sont pour celui-ci ce que les facultés spirituelles et sensibles sont dans la constitution de l'homme. Chacune d'elle est voilée par elle-même et ne voit rien de meilleur que sa pro-

---

tissime de l'Essence" qui, selon Michel Vâlsan, "se rapporte au passage de la possibilité pure des êtres à leur détermination primordiale", ce qui correspond à l'aspect suprême de la *mashî'a,* et *al-fayd al-muqaddasi as-sifâtî,* "l'Effluve sacrée des Attributs" qui se rapporte à leur manifestation effective (cf. le commentaire de Michel Vâlsan sur *La Prière sur le Prophète*, dans *Études Traditionnelles*, 1974, p.244 ainsi que *Les sept Étendards*, p. 49 et 76). Si l'on adopte une des deux premières interprétations grammaticales mentionnées ci-dessus, il s'agit nécessairement de ce second Effluve, car la "théophanie permanente" est alors celle de la Réalité actuelle constitutive de la manifestation effective des êtres (*al-wujûd* pouvant être considéré, dans cette perspective, comme un attribut de ces êtres). En revanche, si l'on adopte la troisième interprétation, il s'agit nécessairement de l'Effluve Sanctissime qui opère la différenciation et, par là, la prédisposition des réceptacles principiels. Ceux-ci, considérés dans l'ordre de la manifestation, s'identifient, non pas à la théophanie, mais à ses supports. Cette interprétation nous paraît s'imposer, car elle est seule conforme à la suite du texte qui mentionne expressément l'Effluve sanctissime, tout en précisant qu'"il ne subsiste en réalité qu'un réceptacle" et que "l'Ordre manifesté (d'*al-wujûd*) appartient tout entier à Allâh" ; ce qui revient à dire que les déterminations existentielles de la Réalité actuelle appartiennent, non aux êtres éphémères, mais au Principe divin en tant qu'Il s'identifie aux "réceptacles principiels" que Michel Vâlsan appelle les "déterminations primordiales" et René Guénon les "possibilités de manifestation" ; ou encore, que la manifestation toute entière n'est rien d'autre qu'un "état" de la Réalité divine, ce qui est la doctrine fondamentale des *Fusûs*.

15. *Min-Hu*. La traduction "fait partie de" est préférable à "procède de" car elle s'applique à la fois au "commencement" et au "terme".
16. Cor., *11*, 123.
17. *Al-qawm*.

pre essence! Chacune prétend être digne des rangs les plus élevés, des degrés les plus sublimes auprès d'Allâh, du fait qu'elle participe à la qualité divine synthétique par les différents aspects qu'elle régit : celui qui se rapporte à Dieu, celui qui se rapporte à la Vérité des vérités[18] et - dans la condition (d'existence) qui comporte ces qualifications[19] - celui qui se rapporte à la Nature totale qui inclut l'ensemble des réceptacles de l'univers, de sa cime à son tréfonds.

Tout ceci[20], l'intellect ne peut le comprendre par la voie de la spéculation rationnelle. Une "saisie" de ce type ne s'opère qu'au moyen d'une intuition divine qui permet de connaître l'origine des formes de l'univers, qui sont les réceptacles des esprits qui les régissent[21].

2. Cet être que nous venons de mentionner porte les noms d'"Homme" et de "Calife".

"Homme" par l'universalité de sa constitution qui inclut toutes les vérités principielles. Il est à Dieu ce que la pupille[22] est à l'oeil, qui est l'organe du regard. C'est parce que cette faculté est désignée comme étant "la vue", que la pupille porte (également)[23] le nom d'"homme" : par lui[24], Dieu regarde les

---

18. *Haqîqatu-l-haqâ'iq*. Il s'agit de la *haqîqa muhammadiyya* envisagée en tant qu'elle réunit les deux autres aspects, "divin" et "naturel", par rapport auxquels elle apparaît, en mode distinctif, dans une position intermédiaire (cf. Abd al-Qâdir, *Kitâb al-Mawâqif, mawqif* 89)
19. C'est-à-dire les qualifications correspondant à ces facultés.
20. C'est-à-dire l'ensemble de ce qui précède, car la question des "réceptacles principiels" relève uniquement de la métaphysique.
21. Littéralement : de ses esprits.
22. *Insân al-'ayn*, littéralement "l'homme de l'oeil", la partie de l'oeil qui est l'organe direct du regard. Le recours à cette expression pour justifier le nom d'"homme" donné à l'"Adam universel" prolonge le symbolisme du "Regard divin" énoncé au § précédent et annonce celui du chaton et de l'anneau présent dans le troisième alinéa, ainsi que celui des "deux Mains divines" développé au §7.
23. Cette variante souligne l'analogie entre la fonction de l'Homme Universel et celle du Regard divin.
24. Par lui : par cet être dont la constitution est universelle, c'est-à-dire l'homme ; ou "par elle", si l'on considère qu'il s'agit de la pupille du Regard providentiel.

créatures et leur fait miséricorde[25].

Il est l'homme nouveau et éternel, le généré sans commencement ni fin, le Verbe qui sépare et qui unit.[26]

Le monde est achevé[27] par son être[28] qui en fait partie de la façon dont le chaton fait partie de l'anneau. Il est la gravure et le signe sur le sceau que le Roi appose sur Ses trésors[29]. Le Très-Haut l'a appelé "calife" pour cette raison. Il préserve par lui Ses créatures, comme le sceau préserve les trésors. Tant que le sceau du Roi demeure apposé, personne n'aurait l'audace d'ouvrir Ses coffres[30] sans Sa permission. Il l'a préposé à la garde du Royaume. Le monde ne cesse d'être préservé tant que l'Homme Parfait y demeure.

Ne le vois-tu donc pas ? Quand il disparaîtra, quand (le sceau) sera brisé sur le coffre de ce monde, ce que Dieu y thésaurise n'y demeurera plus et en sortira ; chaque partie rejoignant celle qui lui correspond, l'Ordre (manifesté) se transpor-

---

25. La formulation elliptique de ce passage recouvre un enseignement extrêmement riche. La suite des idées est commandée extérieurement par le sens de *nazar* (regard) qui est assimilé en arabe, d'une part à celui de *insân al-'ayn* (pupille), d'autre part à celui de *basar* (vue) ; et intérieurement par celui de *uns* (intimité) qui est sous-entendu. La vue opère l'union intime de ce qui voit et de ce qui est vu. C'est pour cela que la pupille est désignée au moyen d'un nom qui évoque cette intimité (*insân*, de la même racine que *uns*). Par analogie, ce nom est aussi celui de l'Homme Parfait car sa constitution inclusive et synthétique lui donne la connaissance intime de tous les êtres de l'univers ; c'est par cette connaissance qu'il est **une miséricorde pour les mondes** (Cor.,*21*,107). Tout ceci explique qu'il soit décrit symboliquement comme la pupille du regard providentiel de Dieu. L'intimité apparaît alors comme l'expression du Degré initiatique suprême.
26. "Nouveau" en tant qu'être individuel et éphémère ; "éternel" parce qu'il est le support de la Science et de la Providence divines ; "le généré sans commencement ni fin" car il comprend l'ensemble des états et des cycles de l'existence universelle ; "le Verbe qui sépare" les réalités divines et créaturelles et "qui les unit" dans le Degré synthétique qui lui appartient en propre.
27. *Tamma al-'âlam.* Cette lecture, adoptée par l'ensemble des commentateurs et parfaitement conforme au texte, est abandonnée par Afîfî, on ne sait trop pour quelle raison, au bénéfice de *qiyâm al-'âlam* : "La subsistance du monde (est assurée) par son être".
28. *Wujûd.*
29. Allusion à Cor.,*15*,21.
30. Les mots *khazâna* (coffre) et *khazâ'in* (trésors) sont de la même racine ; le premier désigne le contenant et le second le contenu.

tera dans la vie future. (Le Calife) sera alors le Sceau des trésors de cette vie (à venir), leur Sceau pour toujours.

3. L'ensemble des Noms liés aux formes divines est manifesté dans la condition humaine qui englobe[31] et qui unit au moyen de cet être (adamique). Grâce à lui, Allâh le Très-Haut l'a emporté dans Son argumentation contre les anges. Prends garde, car c'est toi qu'Il admoneste par l'exemple d'autrui ! Considère l'origine de leur déroute : les anges ont perdu de vue la constitution privilégiée de ce Calife, ainsi que l'adoration essentielle requise par la Dignité divine ; car personne ne peut connaître de Dieu que ce que lui confère sa propre essence[32], et les anges ne possédaient pas la qualité synthétique d'Adam. Ils ont perdu de vue que les Noms divins au moyen desquels ils célébraient la transcendance et la sainteté divines leur étaient particuliers[33] ; ignoré qu'Allâh possède des Noms dont la science ne leur était pas parvenue, de sorte qu'ils ne pouvaient célébrer Sa transcendance et Sa sainteté de la même manière qu'Adam. Dominés par les limitations que nous avons mentionnées, sous l'emprise de leur état et de leur propre condition, ils ont dit : "Vas-Tu y établir quelqu'un qui va y semer la corruption ?" ; (visant par là) uniquement l'opposition (impliquée par la nature d'Adam) alors que c'étaient eux-mêmes qui la manifestaient ! Leur accusation contre Adam s'appliquait à leur propre attitude à l'égard de Dieu ! C'était leur nature qui la leur faisait porter, et ils n'en avaient pas conscience ![34] S'ils s'étaient connus eux-mêmes[35], ils auraient su ; et s'ils avaient su, ils au-

---

31. Littéralement : de sorte qu'elle atteint le degré qui englobe.

32. Allusion à l'"Identité Suprême".

33. En ce sens qu'ils ne représentaient pas la totalité des Noms "enseignés (uniquement) à Adam". Dans *takhussu-hâ* (leur étaient particuliers), le pronom de rappel peut se rapporter, soit aux anges (cette interprétation, adoptée par la plupart des commentateurs, donne à *takhussu* un sens limitatif), soit à la "qualité synthétique" d'Adam (cette interprétation, admise par Qâchânî et reprise par Burckhardt, confère à *takhussu* le sens de "privilège") ; on traduit alors : "ils ont perdu de vue les Noms divins qui sont le privilège de cette qualité synthétique (lorsqu'il s'agit de célébrer la transcendance et la sainteté divines)".

34. Sur ce point, cf. *Les sept Étendards*, p. 196-197.

35. Car celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur.

raient été préservés. Ils ont ajouté la prétention à la diffamation en évoquant leur propre manière de célébrer la transcendance et la sainteté, alors qu'il y avait dans la constitution d'Adam[36] des Noms divins ignorés d'eux de sorte qu'ils ne pouvaient rivaliser avec lui dans cette célébration.

Allâh nous a fait ce récit afin que nous nous y arrêtions, que nous apprenions le sens des convenances avec Lui et que, compte tenu de notre condition[37], nous n'émettions aucune prétention à l'égard de ce que nous avons réalisé et maîtrisé. D'ailleurs, comment pourrions-nous nous permettre d'énoncer une prétention qui s'étendrait à ce dont nous n'avons ni l'état (correspondant) ni la science sans nous couvrir de ridicule ? Cet enseignement est de ceux au moyen desquels Dieu éduque Ses serviteurs qui ont le sens des convenances, les Hommes de confiance, les Califes[38].

4. Cela dit, revenons à la Sagesse[39]. Sache que les Idées universelles[40] sont dépourvues de réalité propre ; néanmoins, elles peuvent, sans aucun doute, être conçues et connues dans le mental. Elles demeurent sans cesse intérieures[41] par rapport

---

36. Littéralement : auprès d'Adam.
37. *Bi-t-taqyîd.* Ces mots se rapportent à "que nous n'émettions aucune prétention" et non, comme le pensent Burckhardt et Austin, à "ce que nous avons réalisé et maîtrisé (en mode conditionné)".
38. *Al-udabâ', al-umanâ', al-khulafâ'.*
39. C'est-à-dire à la Sagesse divine qui qualifie le Verbe adamique, après l'incidente constituée par l'histoire des anges.
40. *Al-umûr al-kulliyya.*
41. *Fa-hiya bâtinatun lâ tazâlu 'an al-wujûd al-'aynî.* Qâchânî propose plusieurs lectures différentes, dont seules la première et la troisième sont mentionnées par Jandî. Le sens général du passage n'est pas affecté par ces différences :
1) *lâ yazâlu bâtinatan.* C'est la version adoptée ici ; elle implique une inversion grammaticale.
2) *lâ tazûlu (ma'qûlatan).* On comprend : "elles sont intérieures - ne cessant d'être intelligibles - par rapport...". C'est la version la moins probable car elle implique un mot sous-entendu et la création d'une incidente.
3) *lâ tazûlu* (ou *lâ tuzâlu*) *'an al-wujûd al-'aynî.* On comprend alors l'inverse : "elles demeurent intérieures sans cesser d'être liées à l'existence déterminée, car elles exercent leur pouvoir, etc."
4) *lâ tazâlu* (ou *lâ tuzâlu*) *'an al-wujûd al-ghaybî.* En ce cas, *al-wujûd al-ghaybî* (la réalité principielle non-manifestée) s'oppose à *al-wujûd al-'aynî* (l'existence ou

à l'existence déterminée[42], tout en exerçant leur pouvoir et leur effet sur tout ce qui en fait partie ; ou plutôt, elles ne sont rien d'autre qu'elles, je veux dire : que les qualifications de cette existence[43]. Elles ne cessent pas d'être intelligibles par elles-mêmes : elles sont "extérieures" au point de vue des déterminations existentielles et "intérieures" sous l'aspect de leur intelligibilité.

Toute (qualification de l') existence déterminée dépend des Idées universelles[44] qui ne peuvent, ni être séparées de l'intellect, ni cesser d'être intelligibles du fait de leur actualisation en mode déterminé ; peu importe que cette qualification soit soumise ou non à la condition temporelle car, dans les deux cas, sa relation à l'Idée universelle est la même[45]. D'autre

la réalité actuelle et déterminée) qui figure dans la suite de la phrase ; et l'on traduit : "elles demeurent intérieures et ne cessent d'appartenir à la réalité non-manifestée, tout en exerçant leur pouvoir et leur effet sur tout ce qui possède une existence déterminée".

42. Dans les passages qui suivent, les expressions *al-wujûd al-'aynî, mawjûdun 'aynî, al-mawjûdât al-'ayniyya* sont employées à maintes reprises. La notion de *wujûd* est traduite par "existence" du fait que les Idées universelles sont décrites ici comme "intérieures". Toutefois, il ne faut pas oublier qu'elle se rapporte, non pas à des êtres déterminés doués d'existence propre, mais uniquement à un état contingent de la Réalité principielle. Cette nuance conditionne la bonne compréhension du présent paragraphe et des deux suivants.

43. *A'yân al-mawjûdât al-'ayniyya* ; littéralement : les essences des (qualifications) douées de réalité actuelle et déterminées. C'est-à-dire, pour prendre les deux exemples de l'alinéa suivant, que la science et la vie, en tant qu'elles qualifient des êtres déterminés, et qu'elles sont, de ce fait, douées elles-mêmes de réalité actuelle et de détermination, ne sont rien d'autre que la vie et la science en tant qu'Idées universelles. Qâchânî précise expressément que ces mots désignent les essences des qualifications, et non des êtres qualifiés car ceux-ci ne sont pas autre chose que des qualifications différentes. La science est une Idée universelle ; le "savant" n'est pas un homme, mais la qualification d'un être qualifié par ailleurs comme étant "un homme" (ce qui est la détermination existentielle d'une autre Idée universelle). La réalité actuelle de ces différentes qualifications n'est autre que celle d'Allâh.

44. Sous un double rapport : en tant qu'elle fait partie de l'existence déterminée (puisque l'Idée universelle exerce son pouvoir sur tout ce qui en fait partie) ; et en tant qu'elle se distingue des autres qualifications (puisqu'elle n'est rien d'autre que l'Idée universelle).

45. La science et la vie en tant que qualifications se rapportant à Dieu ou à l'ange sont douées de réalité actuelle (*wujûd*) et de détermination (*'ayn*), sans être soumises, pour autant, à la condition temporelle.

part, celle-ci est régie à son tour par les qualifications de l'existence déterminée, selon ce que requièrent les réalités principielles correspondantes[46]. Par exemple, la science dans sa relation avec le savant ou la vie dans sa relation avec le vivant. La vie est une réalité principielle intelligible et la science en est une autre, distincte de la vie tout comme la vie est distincte d'elle. Or, nous disons du Très-Haut qu'Il possède science et vie, et qu'Il est "le Vivant, le Savant", et nous disons exactement la même chose de l'ange et de l'homme[47]. Les notions[48] de science et de vie demeurent identiques (dans tous les cas), de même que la relation de la première avec le savant et de la seconde avec le vivant. Néanmoins, nous disons de la Science de Dieu qu'elle est éternelle et de la science de l'homme qu'elle est éphémère. Considère ce pouvoir de l'attribution sur la réalité intelligible ! Considère cette connexion entre les (principes) intelligibles et les (qualifications) de l'existence déterminée : d'une part, la science "régit" celui auquel elle se rapporte et en fait un savant ; de l'autre, celui-ci "régit" la science en la rendant éphémère dans le cas d'un être éphémère, éternelle dans le cas d'un être éternel. Chacun est donc, à la fois, "régissant" et "régi".

5. Il est bien connu qu'en dépit de leur intelligibilité les Idées universelles sont dépourvues de réalité propre et qu'elles n'existent que par leur fonction attributive[49]. Elles sont régies par les êtres déterminés auxquels elles s'appliquent, sans être soumises pour autant à la séparation et à la divisibilité, ce qui leur serait impossible. Leur essence est présente dans tout être

---

46. *Haqâ'iq*. Pour comprendre la portée exacte que revêt ici ce terme, il faut se reporter à ce qui a été précisé dans la note (43). Il s'applique, en effet, aussi bien à la distinction qualitative des différents attributs (comme celle de la vie et de la science) qu'à la distinction qualitative des êtres auxquels ces attributs sont appliqués (Dieu, l'ange et l'homme).
47. Littéralement : nous disons de l'ange qu'il possède la science et la vie et qu'il est le "vivant", le "savant", et nous disons de l'homme qu'il possède la science et la vie et qu'il est le "vivant", le "savant".
48. *Haqâ'iq*.
49. C'est la traduction de Michel Vâlsan pour *hukm* ; on pourrait traduire également ce terme par "pouvoir régisseur".

qu'elles qualifient ; par exemple, la "qualité humaine" est présente dans toute personne qui fait partie du genre humain sans être, ni divisée, ni soumise au nombre parce qu'elle concerne une pluralité de personnes ; et sans cesser d'être intelligible.

Si on peut affirmer ainsi une connexion entre ce qui est pourvu de réalité actuelle déterminée et ce qui en est dépourvu[50] - puisqu'il s'agit de relations purement conceptuelles - *a fortiori* pourra-t-on en concevoir une, les uns par rapport aux autres, entre des êtres qui en sont pourvus, puisqu'il y a toujours[51] entre eux un élément commun - qui est la réalité déterminée - absent dans le premier cas. Si la connexion existe en l'absence d'élément commun, elle sera plus forte et plus vraie lorsque cet élément existe. Or, il est indubitable que l'être éphémère[52] est un être "produit" qui, du fait de sa contingence, est sous la dépendance d'un être "producteur". Sa réalité actuelle vient d'un autre que lui, auquel il est lié par sa dépendance. En revanche, la réalité de Celui dont il dépend ne peut être que nécessaire, car elle lui est essentielle ; Il Se suffit à Lui-même dans Sa Réalité et n'est assujetti à rien. C'est plutôt Lui qui, par Son Essence, confère la réalité actuelle à cet être éphémère qui tire de Lui son origine[53]. Comme Il implique cet être par Son Essence, celui-ci est "nécessaire par Lui" ; comme, d'autre part, sa dépendance à l'égard de Celui dont procède sa manifestation est due (aussi) à Son Essence[54], cette dépendance

---

50. C'est-à-dire les Idées universelles.
51. *'Alâ kulli hâl* ; littéralement : en tout état passager.
52. Bien qu'Ibn Arabî s'exprime en termes généraux, il vise ici avant tout l'être humain sous son aspect "adamique", comme l'indique clairement le début du §6.
53. L'être contingent tire toute sa réalité de l'Être nécessaire. Inversement, tout ce qui rend l'Être nécessaire "compréhensible" de quelque façon a son origine dans l'être contingent ; sur ce point, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. VI.
54. *Li-dhâti-hi*. Qâchânî, suivi par Burckhardt, considère que ces mots s'appliquent à l'être contingent et font pendant à ceux employés au début de la phrase à propos de l'Être nécessaire. L'interprétation de Jâmî nous paraît préférable. Il n'y aurait, en effet, aucun sens à se référer à l'essence du serviteur alors qu'il s'agit précisément de montrer qu'il est manifesté "selon la Forme divine" ; il faut donc comprendre que la première mention de l'Essence envisage celle-ci au point de vue d'*al-wujûd* (puisqu'il s'agit de montrer la nécessité de l'être éphémère) et la seconde au point de vue de l'unité synthétique de l'ensemble des Noms et des Attributs (puisqu'il s'agit d'établir que cet être est manifesté selon la Forme).

implique qu'il soit selon Sa Forme dans tout ce qui lui est attribué[55], qu'il s'agisse d'un nom ou d'un attribut ; à l'exception, toutefois, de la nécessité essentielle, qui est incompatible avec l'être éphémère. Bien que celui-ci soit nécessaire, il l'est, non par lui-même, mais par autre que lui.

6. Puisqu'il en est ainsi ; puisque, comme nous venons de le dire, l'être éphémère est manifesté selon Sa Forme, sache encore que le Très-Haut nous a invités[56], pour obtenir la science à Son sujet, à regarder cet être ; Il a mentionné, en effet, qu'"Il nous avait fait voir Ses Signes" [57] en lui[58], de sorte que nous recherchions en nous-mêmes les indications qui Le concernent ; les qualifications que nous Lui donnons ne sont autres que nous[59], à l'exception du privilège de la nécessité essentielle. Comme la science que nous avons de Lui est obtenue par nous et à partir de nous, nous Lui attribuons tout ce que nous attribuons à nous-mêmes.

C'est de cette façon que nous parviennent les Notifications divines[60] (communiquées) par la bouche des "interprètes"[61]. (Dieu) Se décrit pour nous par nous : quand nous Le contemplons, nous nous contemplons nous-mêmes et quand Il nous contemple, c'est Lui-même qu'Il contemple.

Pourtant, nous ne doutons pas que nous sommes nombreux, en tant qu'individus et en tant que types. Nous savons très bien qu'en dépit de notre appartenance à une réalité principielle qui nous réunit, il existe un facteur de séparation qui rend les individus distincts les uns des autres ; sans quoi, du

---

55. Cette version est donnée par Qâchânî qui admet également que le pronom puisse être rapporté à Dieu ; on comprend alors : "dans tout ce qui Lui est attribué, qu'il s'agisse d'un Nom ou d'un Attribut". Quant à Bâlî, il lit *yansubu* (forme active) plutôt que *yunsabu* (forme passive) et comprend : "dans tout ce qu'il Lui attribue, qu'il s'agisse d'un Nom ou d'un Attribut".
56. *Ahâla-nâ 'alâ.*
57. Cf. Cor.,*41*,53 : **Nous leur ferons voir Nos Signes dans les horizons et en eux-mêmes.**
58. Jandî signale la variante "en nous", par référence à la suite du texte.
59. Sous-entendu : sans quoi, nous ne pourrions pas les Lui donner.
60. *Al-ikhbarât al-ilâhiyya.*
61. C'est-à-dire ceux qui ont atteint la Station de la Prophétie.

reste, il n'y aurait pas de multiplicité dans l'unité. De même, bien qu'Il nous attribue les qualifications qu'Il Se donne à Lui-même sous tous les aspects, il existe nécessairement un facteur de séparation qui n'est autre que le besoin que nous avons de Lui au sein de la réalité actuelle. Notre existence dépend de Lui du fait de notre contingence, alors qu'Il est libre de tout besoin comparable au nôtre[62] : l'éternité Lui revient, ainsi que la "primordialité principielle"[63] qu'il ne faut pas confondre avec ce commencement qui définit le début[64] de l'existence à partir d'un état de non-manifestation.

Bien qu'Il soit **le Premier**, on ne peut Lui attribuer aucun commencement ; et c'est d'ailleurs pour cela que l'on dit (aussi) de Lui qu'Il est **le Dernier**[65]. Si Son commencement était celui qui marque l'existence d'un conditionnement[66], Il ne pourrait être "le Dernier" par rapport à la réalité conditionnée, car il n'y a pas de *dernier dans le domaine de la contingence* ; les êtres contingents sont une multitude indéfinie qui ne peut avoir de fin. Il est donc "dernier" uniquement par le fait que **toute la réalité Lui revient**[67] après nous avoir été attribuée : Il est le Dernier dans ce qui est l'essence de Sa qualité de Premier, et Il est le Premier dans ce qui est l'essence de Sa qualité de Dernier.

7. Sache également que Dieu S'est décrit comme **Extérieur** et **Intérieur**[68] ; de là, Il a existencié le monde comme caché et comme manifeste, afin que nous comprenions "l'Intérieur" par notre aspect caché et "l'Extérieur" par notre aspect manifeste. Il S'est qualifié aussi par la satisfaction et la colère ; de là, Il a existencié le monde doué de crainte et d'espoir : la crainte de Sa

---

62. Dieu "a besoin" de nous du point de vue de Son Nom "l'Extérieur", qui suppose l'existence de supports de manifestation. En revanche, Il est parfaitement "libre de tout besoin" quant à Sa Réalité.
63. *Al-qadam*.
64. Littéralement : l'ouverture (*iftitâh*).
65. Allusion à Cor.,*57*,3.
66. Variante : du conditionnement.
67. Allusion à Cor.,*11*,123. Il s'agit de la réalité manifestée désignée par le terme *amr*.
68. Allusion à la suite de Cor.,*57*,3.

Colère et l'espoir de Sa Satisfaction. Il S'est décrit encore comme Beau et doué de Majesté ; de là, Il nous a existencié (à la fois) dans la crainte révérentielle et dans l'intimité familière. De même pour tout ce que le Très-Haut S'est attribué et par quoi Il S'est désigné. Ces qualifications complémentaires sont représentées par les **deux Mains** tendues par Lui[69] en vue de la création de l'Homme Parfait, car celui-ci réunit aussi bien les réalités universelles du monde que ses éléments.

Le monde est manifeste et le Calife est (le mystère) caché[70]. C'est pour cela que le souverain[71] demeure invisible et que Dieu Se décrit (comme caché) par les "voiles d'ombre..." qui sont les corps grossiers[72] "...et de lumière"[73] qui sont les esprits subtils. Le monde est composé de ces deux aspects ; il est à lui-même son propre voile et ne peut comprendre Dieu comme il se comprend lui-même[74] ; il demeure voilé à tout jamais[75], bien qu'il sache qu'il est distinct de son Existenciateur du fait de sa dépendance ; il n'a aucune part à la nécessité essentielle qui est propre à la Réalité de Dieu[76] et ne pourra jamais Le comprendre. Cette vérité essentielle rend Dieu inconnaissable pour

---

69. Allusion à Cor.,*38*,75.
70. En définissant ce "mystère caché" comme étant celui du "Calife parfait (préposé) sur le monde dans son ensemble à la suite d'Adam", supérieur à l'ensemble des hiérarchies initiatiques particulières, Nâbulusî désigne ici dans son commentaire le Chef de la Hiérarchie du Centre suprême.
71. *Sultân*.
72. Littéralement : naturels.
73. Allusion au hadîth selon lequel "en vérité Allâh a soixante-dix ou soixante-dix mille Voiles de lumière et d'obscurité ; s'Il les écartait, les Gloires de Sa Face brûleraient ce qu'atteint le regard de Sa créature". La fonction de préservation que le Calife Suprême exerce à l'égard du monde s'accompagne nécessairement du "maintien du voile" sur la "Face divine".
74. *Idrâka nafsa-hu* ; c'est la lecture généralement adoptée. Qâchânî explique à ce propos qu'une chose ne peut comprendre que ce qu'elle contient. Le monde ne contenant que le voile, il ne peut comprendre que lui et non ce que le voile recouvre. C'est pourquoi Burckhardt traduit : "il ne peut pas voir Dieu du fait même qu'il se voit". Ismâ'îl Haqqî et Austin lisent *nafsa-Hu* et comprennent que le monde ne peut comprendre Dieu de la manière dont Il Se comprend Lui-même.
75. Littéralement : d'un voile qui ne peut être ôté.
76. *Wujûd al-Haqq*.

toujours par le "goût" et la contemplation directe ; l'éphémère ne peut y accéder.

Allâh a réuni Ses deux Mains pour la création d'Adam uniquement en vue de montrer son excellence ; c'est pour cela qu'Il a dit à Iblîs : **Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes deux Mains ?**[77], ne désignant par là rien d'autre que la réunion des deux formes[78] : la forme du monde et la Forme de Dieu, qui sont les deux Mains d'Allâh. Iblîs est un élément du monde ; il ne possède pas cette qualification synthétique[79].

C'est pour cela qu'Adam est Calife. S'il n'avait pas été manifesté dans la Forme de Celui qui l'a préposé et investi[80], il n'aurait pas été Calife ; s'il n'y avait pas eu en lui tout ce que recherchent ses sujets - car c'est de lui qu'ils dépendent, de telle sorte qu'il doit nécessairement réaliser tous leurs besoins - il n'aurait pas été établi sur eux comme Calife. Seul l'Homme Parfait est digne du Califat car le Très-Haut a constitué sa forme extérieure à partir des réalités essentielles du monde et à partir de ses formes, et sa forme intérieure selon Sa propre Forme. C'est pour cela qu'Il a dit à son sujet : "Je suis son ouïe et sa vue"[81] ; Il n'a pas dit : "Je suis son oeil et son oreille" ; Il a distingué les deux formes[82]. Du reste, il en est ainsi pour tout être

---

77. Cor.,*38*,75.

78. *Jam'i-Hi* (ou *-hi*) *bayna-s-sûratayn* ; littéralement : "que Sa réunion des deux formes", c'est-à-dire "que le fait pour Allâh de réunir les deux formes en vue de la création d'Adam". Qâchânî comprend plutôt : "que le fait, pour Adam, de réunir les deux formes" et explique que c'est par là qu'il détient le privilège de connaître Dieu par l'ensemble de Ses Noms. Cette interprétation est suivie par Ismâ'îl Haqqî dans son commentaire, et par Burckhardt et Austin dans leurs traductions.

79. *Jam'iyya*. C'est le mot-clé du chapitre. Il a été employé plus haut à propos des facultés (§1, alinéa 5) et à propos des anges (§3, alinéa 1).

80. Littéralement : de Celui qui l'a préposé sur ce à l'égard de quoi Il l'a préposé.

81. C'est la première allusion à un hadîth qu'Ibn Arabî cite dans la plupart des chapitres des *Fusûs* : "Mon serviteur ne s'approche de Moi par rien qui est plus aimé de Moi que ce que Je lui ai rendu obligatoire ; et Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi au moyen des oeuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit et le pied par lequel il marche".

82. C'est-à-dire la forme intérieure et la forme extérieure d'Adam.

existencié qui fait partie du monde, à la mesure de ce que requiert l'essence particulière de cet être. Néanmoins, personne ne possède la réunion synthétique de ce qui appartient[83] au Calife : c'est par la synthèse qu'il l'emporte.

8. Si Dieu n'était pas omniprésent[84] dans les êtres existenciés, au moyen de la Forme (totale), le monde n'aurait aucune réalité actuelle ; de même que, sans ces réalités intelligibles et universelles (que nous avons mentionnées plus haut)[85], aucune fonction attributive ne pourrait se manifester dans (les qualifications de) l'existence déterminée. Telle est la vérité principielle[86] qui explique la dépendance du monde à l'égard de Dieu dans sa réalité actuelle.

Le tout[87] est dépendant. Rien ne peut se suffire
Telle est la vérité que nous disons sans détour[88]
Si tu mentionnes[89] un "Être qui Se suffit", sans aucune dépendance[90],

---

83. *Mâ fi-l-khalîfa* ou *mâ li-l-khalîfa*.
84. *Sarayân al-Haqq*. Littéralement : s'Il n'était pas "répandu".
85. Cf. *supra* §4, alinéa 1.
86. C'est-à-dire l'omniprésence divine dans les êtres existenciés.
87. C'est-à-dire Dieu et le monde. La "dépendance" de Dieu a été suggérée dès le début du chapitre à propos de la "vision d'une chose dans une autre". Cf. *supra*, notes 7 et 62.
88. Car ce livre s'adresse, non aux ignorants, mais au "peuple des *Fusûs*".
89. La plupart des commentateurs et des traducteurs lisent *dhakartu* au lieu de *dhakarta* et comprennent "si je mentionne". Cette interprétation néglige le fait que, dans le second hémistiche, Ibn Arabî continue de parler de lui-même à la première personne du pluriel, le passage à la première personne du singulier ne s'opérant qu'à la fin du troisième vers. Bâlî considère, à juste titre, que ce premier hémistiche reproduit la parole d'un contradicteur.
90. *Lâ iftiqâra bi-hi*. Si l'on comprend que ces mots qualifient l'"Être qui Se suffit", il faut lire *bi-hi* avec le sens de *la-hu* ou de *fi-hi*. Le maintien du sens normal s'explique si l'on comprend *iftiqâr* (dépendance) avec la signification de *irtibât* (lien) par référence au troisième vers : "Le tout est lié (*bi-*) au tout". On considère alors que ces mots indiquent plutôt une conséquence impliquée par l'objection soulevée, et l'on comprend : "Si tu objectes que l'Essence est indépendante des mondes, cette objection (pour être valable) devrait impliquer la négation de toute dépendance (du Principe par rapport à la manifestation, mais aussi de la manifestation par rapport au Principe) ; (comme tu ne peux affirmer une chose pareille), tu sais donc fort bien Celui dont nous parlons (c'est-à-dire Celui qui unit

Tu sais fort bien[91] *Celui*[92] *dont nous parlons*
Le tout est lié au tout[93] *; aucune séparation*
n'est possible. Faites vôtre ce que je vous dis là ![94]

Tu connais à présent la sagesse de la constitution d'Adam[95], je veux dire de sa forme extérieure ; tu connais la constitution de l'esprit d'Adam, je veux dire de sa forme intérieure, car il est Dieu-créature[96] ; tu connais la constitution de son degré qui est la "réunion synthétique" qui le rend digne du Califat.[97]

9. Allâh est l'"âme unique" à partir de laquelle le genre humain a été créé, selon la Parole du Très-Haut : **O hommes, ayez la crainte de votre Seigneur qui vous a créés à partir**

---

l'Essence aux Noms et aux Attributs qui sont à l'origine des dépendances réciproques)".

91. Nâbulusî comprend : "Je sais bien aussi".

92. Il s'agit bien entendu d'Allâh, mais Qâchânî introduit un sens plus subtil en comprenant que ce terme désigne la Forme intérieure de l'Homme Universel. Cette interprétation nous parait confirmée par une allusion du texte. En effet, les mots *fa-qad 'alimta* (tu sais fort bien) sont repris à l'alinéa suivant ("Tu connais à présent la sagesse de la constitution d'Adam") qui peut être considéré comme un commentaire de ce second hémistiche.

93. Par cette dépendance réciproque indicative d'une unité sans séparation.

94. Cette interdépendance est aussi celle du Maître spirituel (en l'occurrence Ibn Arabî) et de ses disciples (les lecteurs auxquels il s'adresse). Dans les deux premiers vers, le Cheikh recourt au pluriel de majesté pour marquer l'importance de la doctrine qu'il expose, tandis que celui auquel il s'adresse est grammaticalement au singulier. Dans le dernier vers, c'est l'inverse : l'interlocuteur est au pluriel ("faites vôtre") et le Cheikh s'exprime au singulier ("ce que je vous dis"). Selon Jâmî, cette inversion n'est pas fortuite et exprime cette interdépendance particulière. Son interprétation est d'autant plus légitime que ce poème introduit la dernière partie du chapitre où le Cheikh formule les applications initiatiques de la présente Sagesse ; (cf. §9).

95. Jandî indique une variante selon laquelle il s'agirait plus spécialement de "la constitution du corps d'Adam".

96. *Al-Haqq al-khalq*. C'est une autre expression caractéristique de la présente Sagesse.

97. *Al-majmû' alladhî bi-hi-stahaqqa-l-khalîfa*. Qâchânî signale la variante *bi-hâ* qui établit une nuance : ce qui le rend digne du Califat, c'est plutôt son degré, intermédiaire entre le Principe et Sa manifestation.

d'une âme unique[98]**, qui a créé à partir d'elle son épouse, et qui a produit à partir de ce couple une multitude d'hommes et de femmes**[99]. Sa Parole "ayez la crainte de votre Seigneur" signifie : "faites de votre extérieur[100] une sauvegarde[101] pour votre Seigneur et de votre intérieur[102], qui est votre Seigneur Lui-même, une sauvegarde pour vous ; car l'Ordre[103] comporte blâme et louange. Soyez Sa sauvegarde pour le blâme et faites de Lui votre Sauvegarde pour la louange, vous serez ainsi de ceux qui respectent les convenances et possèdent la science (véritable).

10. Ensuite, le Très-Haut lui a montré ce qu'Il lui avait confié, et qu'Il avait placé dans Ses deux Mains fermées : dans l'une, il y avait le monde ; dans l'autre, Adam et sa descendance[104]. Il a montré en détail les degrés qu'ils occupaient en lui[105].

Lorsqu'Allâh me montra, dans mon "secret", ce qu'Il avait confié à cet Imâm, le géniteur suprême, je transcrivis dans ce livre la part dont Il me traça les limites, non celle dont j'eus la

---

98. Dans ce contexte, l'âme unique symbolise la Réalité unique exprimée par la "Forme androgyne" de l'Homme Universel ; cf. *Les sept Étendards* chap. V.

99. Cor.,4,1.

100. Littéralement : de ce qui, de vous, est manifesté.

101. *Wiqâyatan* : "protection, préservation" ; mot de la même racine que *taqwâ* "crainte pieuse". L'assimilation de ces deux notions, habituelle dans les écrits d'Ibn Arabî, est envisagée ici à deux degrés. Le premier est d'ordre principiel : "Faites de votre extérieur une sauvegarde pour votre Seigneur..." en agissant de manière à accomplir Son Ordre en ce monde et à réaliser Sa Volonté "... et de votre intérieur, qui est votre Seigneur Lui-même, une sauvegarde pour vous" en n'attribuant à vous-mêmes ni réalité actuelle ni louange car c'est à Lui seul qu'elles appartiennent. Le second est d'ordre formel et se rapporte à la distinction du blâme et de la louange : "Soyez Sa sauvegarde pour le blâme..." en attribuant à vous-mêmes ce qui est blâmable "...et faites de Lui votre Sauvegarde pour la louange" car ce que vous faites de bien ne serait pas possible sans le don de Sa Réalité actuelle.

102. Littéralement : de ce qui, de vous, demeure intérieur.

103. *Al-Amr*. Ce terme désigne ici aussi bien le Commandement divin, avec les deux aspects complémentaires qu'il comporte, que la réalité manifestée du monde.

104. Sur ce sujet, cf. *Les sept Étendards*, p. 185-187.

105. C'est-à-dire Adam qui, en tant qu'Homme Universel, réunit en lui tous les degrés de la réalisation métaphysique.

connaissance, car celle-là aucun livre, ni le monde présent, ne pourraient les contenir.[106]

Parmi ce que j'ai contemplé et transcrit[107] dans ce livre dans les limites qu'avait tracées pour moi[108] l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - il y a :

une Sagesse divine dans un Verbe d'Adam : c'est le présent chapitre ;
ensuite une Sagesse du souffle incantatoire dans un Verbe de Shîth ;
ensuite une Sagesse transcendante dans un Verbe de Nûh;
ensuite une Sagesse très-sainte dans un Verbe d'Idrîs ;
ensuite une Sagesse éperdue d'amour dans un Verbe d'Ibrâhîm ;
ensuite une Sagesse de vérité dans un Verbe d'Ishâq ;
ensuite une Sagesse sublime dans un Verbe d'Ismâ'îl ;
ensuite une Sagesse spirituelle dans un Verbe de Ya'qûb ;
ensuite une Sagesse lumineuse dans un Verbe de Yûsuf ;
ensuite une Sagesse d'unité dans un Verbe de Hûd ;
ensuite une Sagesse des ouvertures dans un Verbe de Sâlih ;
ensuite une Sagesse du coeur dans un Verbe de Shu'ayb ;
ensuite une Sagesse de la force intense dans un Verbe de Lût ;
ensuite une Sagesse de l'assignation existentielle dans un Verbe de 'Uzayr ;
ensuite une Sagesse prophétique dans un Verbe de 'Isâ ;
ensuite une Sagesse toute-miséricordieuse dans un Verbe de Sulaymân ;

106.Ce qui revient à dire que le degré de sa connaissance effective est celui du "Coeur universel" qui "contient Dieu".

107.Littéralement : "contemplé de ce que nous avons transcrit". Ce pluriel peut exprimer le fait que la contemplation est réalisée à la Station de l'Unité pure tandis que "ce qui est transcrit" provient de l'être individuel et implique l'intervention d'éléments multiples. La distinction du "contemplé" et du "transcrit" est analogue à celle du livre et de la connaissance évoquée à l'alinéa précédent.

108.C'est, mot pour mot, la formule employée dans le Texte introductif (cf. §3, alinéa 1).

ensuite une Sagesse de la réalité actuelle dans un Verbe de Dâwûd ;
ensuite une Sagesse de l'âme dans un Verbe de Yûnus ;
ensuite une Sagesse secrète dans un Verbe de Ayyûb ;
ensuite une Sagesse majestueuse dans un Verbe de Yahyâ;
ensuite une Sagesse royale dans un Verbe de Zakariyyâ ;
ensuite une Sagesse intime dans un Verbe d'Ilyâs ;
ensuite une Sagesse de l'accomplissement parfait dans un Verbe de Luqmân ;
ensuite une Sagesse de l'imâm dans un Verbe de Hârûn ;
ensuite une Sagesse de l'éminence dans un Verbe de Mûsâ;
ensuite une Sagesse du soutien universel dans un Verbe de Khâlid ;
ensuite une Sagesse incomparable dans un Verbe de Muhammad.

Le chaton[109] de toute Sagesse est le Verbe auquel elle correspond[110]. Je me suis borné, dans tout ce que j'ai mentionné au sujet de ces Sagesses dans ce livre, à la limite fixée dans la Mère du Livre. J'ai obéi à ce qui m'a été prescrit ; j'ai respecté les limites qui m'ont été fixées. Aurais-je désiré y ajouter, je ne l'aurais pas pu, car la Présence m'en aurait empêché.

Et Allâh accorde la réussite.
Il n'est d'autre Seigneur que Lui.
En fait partie[111] :

109.Cet alinéa final accentue la séparation entre le premier chapitre et le reste de l'ouvrage. Son caractère introductif est souligné par cette explication de *fass* (chaton) qui, à la différence des deux autres termes figurant dans l'intitulé de chacun des chapitres, n'avait pas été mentionné dans le texte initial.

110.C'est la version généralement adoptée ; mais on peut lire aussi "auquel il correspond". Selon Bâlî, le terme *fass* peut être compris de quatre manières : la quintessence de la Sagesse qu'il symbolise ; l'esprit de chaque Verbe manifesté ; son coeur, qui est le réceptacle de la Sagesse qui lui est propre ; et enfin les sciences particulières qui lui sont conférées par sa prédisposition.

111.C'est-à-dire : fait partie de ce que je puis dire au sujet de ces Sagesses en respectant les limites qui m'ont été fixées.

COMMENTAIRE

La qualification divine de la présente Sagesse exprime la doctrine selon laquelle les êtres éphémères et contingents n'ont d'autre réalité actuelle et déterminée que celle d'Allâh. Le paragraphe 4 introduit cet enseignement au moyen d'une analogie. Les noms (comme celui d'"homme" ou de "cheval") et les attributs (comme celui de "vivant" ou de "savant") sont les déterminations particulières d'Idées universelles qui n'existent que dans le mental, mais dont l'essence est présente, sous des modalités diverses, en tout être qu'elles qualifient. A plus forte raison en sera-t-il ainsi pour le Principe divin dont dépend la manifestation universelle : il est essentiellement présent dans tout ce qui est doué de réalité actuelle car cette réalité (désignée par le terme *wujûd*) n'est autre que la sienne. Toute manifestation déterminée, tout être particulier, sont donc nécessairement "divins".

Bien que les noms et les attributs des êtres soient dépourvus de réalité propre, ils sont contenus dans l'Essence suprême dont ils ne sont pas véritablement distincts ; ce sont eux qui constituent la Forme divine. L'Existence n'est rien d'autre qu'un "état" de la réalité principielle dont les déterminations font apparaître les Noms et les Attributs divins en mode distinctif. C'est pourquoi le monde est manifesté "selon la Forme de Dieu"[1] ; il représente la "condition formelle" de la Réalité divine[2]. L'attribution à Adam de cette Sagesse se comprend donc parfaitement puisque, suivant un hadîth, il a été créé "selon la Forme d'Allâh", ce qui définit le Califat que le Coran lui assigne[3].

De là, la qualification divine de la Sagesse adamique revêt une autre signification. Alors que les êtres compris dans l'existence déterminée correspondent à des aspects limités et conditionnés d'*al-wujûd*, Adam, en sa qualité de Calife Suprême, réalise la totalité synthétique

---

1. Cf. *Les sept Étendards*, p. 19-20.
2. *Al-wujûd as-sûrî*. Cette expression figure dans le *Prière sur le Prophète* d'Ibn Arabî. Michel Vâlsan a fait remarquer qu'elle s'appliquait "à toute condition manifestée" et pas seulement au domaine des formes individuelles (cf. *Études Traditionnelles*, 1974, p. 249.
3. Cf. Cor.,2,30.

des Noms et des Attributs qui est celle d'Allâh ; c'est pourquoi il est lui-même "divin" à un degré éminent : il est "l'Esprit de la forme du monde" (§1), "l'organe du Regard divin providentiel" (§2), "le Verbe qui sépare et qui unit", "le Sceau des Trésors du Roi", "l'Homme Parfait" qui réunit en lui aussi bien la totalité d'*al-wujûd* que celle des formes du monde.

Le Califat d'Adam contient en lui la Prophétie et la Sainteté universelles. La synthèse des différents modes de l'Existence, l'intégration de la réalité actuelle du monde et de la Réalité éternelle de Dieu, l'union de l'univers et de l'Esprit qui le gouverne sont les marques distinctives de sa fonction, qui assurent sa supériorité sur les anges. Ceux-ci ne représentent qu'un état de l'Existence universelle (§1 et 3); ils n'ont pas été créés par les "deux Mains d'Allâh" (§7). La nature initiatique du Califat adamique est indiquée par la correspondance établie entre eux et les facultés inhérentes à la forme humaine (§1). Lorsque le degré suprême de la réalisation est atteint, ces facultés sont incluses dans la Forme intérieure et divine de l'Homme Parfait (§7). Enfin, cette Sagesse comporte un enseignement spirituel qui est énoncé au paragraphe 9.

Les raisons pour lesquelles cette doctrine suprême n'est pas directement attribuée au Prophète Muhammad s'expliquent par les raisons d'ordre cyclique que nous avons exposées dans la préface. Rappelons aussi[4] qu'Adam détient l'étendard du Califat en ce bas-monde, c'est-à-dire pendant la durée de la modalité corporelle de l'homme. Celle-ci ne prendra fin qu'au Jour de la Résurrection, lorsque l'Esprit universel de Muhammad reprendra des mains d'Adam l'étendard qu'il lui avait confié à l'origine. Le Califat muhammadien n'apparaîtra visiblement aux yeux de tous que dans la vie future. Même si, selon l'enseignement d'Ibn Arabî[5] , celle-ci "a déjà commencé" avec la manifestation de la forme corporelle du Prophète, sa fonction éminente demeure cachée et n'est manifestée présentement que par les privilèges attachés à la Loi sacrée de la révélation finale ; son excellence reste couverte sous le voile de la servitude de sorte que c'est précisément le caractère "divin" de la présente Sagesse qui empêche qu'elle lui soit expressément attribuée.

Néanmoins, les indications subtiles ne manquent pas dans ce chapitre pour rappeler discrètement la réalité occultée par la "Sagesse

4. Sur les indications qui suivent, cf. *Les sept Étendards*, chap. XXXIII.
5. *Ibid.*

divine". Ainsi, le début du texte qui mentionne l'être en qui "Dieu manifeste Son propre secret à Lui-même" évoque la hadîth où le Très-Haut déclare : "Sans toi, ô Muhammad, Je n'aurais créé ni Ciel, ni Terre, ni Paradis, ni Feu". Mais on soulignera surtout l'identification du Califat suprême d'Adam au moyen de la notion typiquement muhammadienne de "Sceau" (§2) qui est envisagée ici, non avec le sens de "clôture" qu'elle prendra dans le second chapitre, mais plutôt avec celui d'une sauvegarde et d'une protection miséricordieuse des Trésors du Roi, c'est-à-dire de la Création divine, ce qui permet de la rattacher directement à l'"Esprit Universel" de celui qui fut envoyé **comme une Miséricorde pour les mondes**[6] .

1. Dès le premier alinéa, les principes métaphysiques du Califat, qui sont la perfection active d'*al-wujûd* et la perfection passive de la *mashî'a*[7] , sont mentionnés l'un et l'autre. Les "essences des Noms" procèdent de cette dernière[8] , tandis que "Son Essence" exprime la Réalité principielle d'*al-wujûd*. On peut dire aussi bien "voir leurs essences" que "voir Son Essence" car les Noms sont des rapports conceptuels dépourvus de réalité actuelle propre.

Le "Regard divin" est le principe immédiat de la manifestation de l'Homme, symbolisé par la pupille de l'oeil (§2), qui est le "support du Regard d'Allâh parmi les créatures"[9] . Selon Michel Vâlsan, "à côté du Regard à fonction perçante, destructive et transformatrice désigné par le terme *al-Basar*, il y a le Regard de sauvegarde et de faveur... désigné par le terme *an-nazar*."[10]

Ces deux sens[11] sont compris dans le terme général de "vision" rendu par le verbe *ra'a* utilisé ici. Le second[12] contient l'idée d'une "manifestation miséricordieuse", évoquée dans le fait que le Calife a pour fonction principale de préserver et de sauvegarder les "Trésors du Roi", tandis que le premier se rapporte à l'aspect initiatique du "Degré suprême", discrètement indiqué par certains éléments du texte : dans le premier alinéa, l'expression *in shi'ta* (si tu veux) révèle

6. Cor.,*21*,*107*.
7. Cf. *Les sept Étendards*, chap. VI.
8. *Ibid.*, chap. IX.
9. Cf. *La Prière pour le Pôle*, dans *Études Traditionnelles*, 1975, p. 98.
10. Cf. *Études Traditionnelles*, 1948, p. 337.
11. Analogues aux fonctions respectives de Shiva et Vishnu dans l'Hindouisme.
12. Qui présente aussi une analogie avec le nom *Avalokitêshwara* "le Seigneur qui regarde vers en bas".

la présence de la Volonté divine principielle dans le microcosme humain, conformément au verset : *wa mâ tashâ'ûna illa an yashâ' Allâh*, **et vous ne voulez pas sans qu'il s'agisse de la Volonté d'Allâh**[13] ; dans le troisième, une analogie est établie entre les anges et les facultés de l'homme individuel en vue de souligner la nature divine de sa constitution.

- Il est dans la nature du Principe divin de ne pas disposer harmonieusement un réceptacle

La "disposition harmonieuse" est implicitement envisagée ici à deux degrés : celui des "réceptacles" rendus aptes à recevoir l'"insufflation de l'Esprit", autrement dit une détermination particulière de l'Esprit Universel destinée à vivifier leur forme individuelle au moyen de l'octroi de la réalité actuelle qui est le principe de leur existence ; et celui du monde qui, réunissant dans l'unité d'*al-wujûd* l'ensemble de ces réceptacles, est rendu semblable à "un miroir parfaitement poli" apte à devenir le support du Regard d'Allâh et le "lieu de manifestation" de Son secret. Ce passage comporte, lui aussi, une signification initiatique : de la même manière que la création d'Adam achève le processus de la manifestation, la réalisation de l'Homme Parfait implique, inversement, l'intégration de l'ensemble des états constitutifs de l'Existence universelle.

2. *- Il l'a préposé à la garde du Royaume*

Le Calife Suprême est le "gardien des trésors cachés" ; il en refuse l'accès aux profanes ou à tous ceux qui ne sont pas dignes des degrés initiatiques symbolisés par les "trésors". A ce point de vue, il apparaît comme le Chef de la Hiérarchie suprême. A un second degré, cette fonction préservatrice s'étend à l'ensemble du "Royaume" qui ne subsiste que par la présence en son sein d'une Élite qui justifie son existence. Ceci explique l'application particulière qui est faite ensuite au "coffre (des trésors) de ce monde".

- Leur sceau pour toujours

Muhammad sera le Calife spirituel du cycle à venir. Il régira le "monde des esprits" correspondant au "monde des formes" tel que nous le connaissons aujourd'hui. Chacune d'entre elles sera "transformée"[14] dans la "vie future", expression analogue à la "vie éternelle" mentionnée dans le Christianisme. Jandî cite à ce propos le

13. Cor.,*81*,29.
14. Sur le sens de ce mot, cf. R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLII.

passage coranique **Cette vie du bas-monde n'est que divertissement et jeu, et c'est la vie future qui est la vie véritable** (*al-hayawân*)[15]. Selon les *Futûhât* : "Lorsque viendra la Résurrection, le monde entier sera vivifié par la manifestation (finale) de sa constitution - sur lui la Grâce et la Paix ! - en mode parfait, douée de facultés décuplées."[16]

3. - *Ses serviteurs qui ont le sens des convenances, les Hommes de confiance, les Califes*

Selon Qâchânî, le sens des convenances consiste à ne manifester ni opposition ni prétention à l'égard de ce qui relève de la Science d'Allâh, même si nous demeurons convaincus qu'il s'agit d'états et de sciences qui nous appartiennent en propre. Ismâ'îl Haqqî insiste plutôt sur la nécessité de garder secrète la révélation des mystères, car les "Hommes de confiance" font partie des "Gens du Blâme" qui ne laissent rien paraître au dehors des faveurs que le Très-Haut leur confère. Mais on notera surtout la remarquable interprétation de Jandî pour qui ces Hommes sont les Gens du Dépôt de Confiance[17], celui-ci étant assimilé à la Forme divine. Par référence à Cor.33,72, ces Initiés sont déclarés **injustes** tant qu'ils s'attachent à des états imparfaits et qu'ils demeurent **ignorants** de leur qualification véritable. Lorsqu'ils ont pleinement réalisé la Forme divine, ils deviennent des "Califes" dignes du Dépôt de Confiance qui leur avait été confié et respectueux du sens des convenances car la louange qu'ils adressent à Dieu est purifiée de toute "injustice" et de toute "ignorance".

4. - *Revenons à la Sagesse (divine)*

Qâchânî interprète la Sagesse divine en fonction de ce qui précède, en précisant que la supériorité d'Adam sur les anges réside dans le fait que son adoration et sa réalisation incluent l'ensemble des Noms divins, y compris ceux qui n'ont de raison d'être que par l'existence des fautes et des imperfections[18]. En dépit de ses limitations formelles, le monde est le "miroir de Dieu" et l'aspect extérieur du Califat suprême[19].

5. La question des Idées universelles peut être intégrée dans une doctrine métaphysique, comme c'est le cas dans ce chapitre, ou en

---

15. Cor.,29,64.
16. Chap. 346, cité dans *Les sept Étendards*, p. 261.
17. *Amâna*, mot de la même racine que *Umanâ'* (Hommes de confiance).
18. Sur cette doctrine, cf. *Les sept Étendards*, p. 197-198.
19. L'aspect intérieur correspondant n'est autre que l'Esprit Universel.

être séparée, ce qui correspond au point de vue de la philosophie[20]. Cette intégration s'opère par référence à la notion de *wujûd* : elles en sont dépourvues, tout en exerçant un effet au sein de la réalité actuelle. Dans les *Futûhât*, Ibn Arabî exprime son étonnement sur ce point : comment ce qui est dépourvu de toute réalité autre que conceptuelle peut-il exercer un tel pouvoir sur ce qui en est pourvu ? Mais il va ici plus loin : si les êtres manifestés sont soumis au pouvoir d'Idées dépourvues de toute réalité actuelle, *a fortiori* sont-ils soumis à celui de l'Être principiel dont ils tirent leur réalité propre. Comme ils ne la tirent de nul autre, ils sont nécessairement manifestés à Son Image et selon Sa Forme.

6. L'analogie entre la Forme divine et celle des êtres créés est le fondement du symbolisme. L'homme ne peut acquérir la connaissance métaphysique qu'au moyen des "Signes divins" qui sont **dans les horizons et en eux-mêmes**[21]. D'autre part, la multiplicité et la dépendance de ces êtres expliquent la présence d'un facteur de séparation (entre eux et dans leur relation avec Dieu) exprimé par les qualifications discriminatoires de "nécessité" et de "contingence", d'"être éphémère" et d'"Être éternel". Seul l'Homme Universel, envisagé en tant que *haqîqat al-haqâ'iq*, réunit l'ensemble de ces qualifications, sans que cette réunion implique ni "mélange" ni "confusion" d'aucune sorte. La synthèse des deux aspects "divins" et "créaturels" est une caractéristique de la réalisation initiatique en Islam ; car, si la similitude avec le "connais-toi toi-même" ou le "qui es-tu ?" propres aux méthodes utilisées dans d'autres formes traditionnelles est ici évidente, elle s'accompagne toujours, selon l'excellence de la Voie muhammadienne, d'une modalité servitoriale exprimée par la parole "celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur".

- *On ne peut Lui attribuer aucun commencement*

car Sa Réalité est essentielle et nécessaire. Il n'a jamais cessé d'être; sans cela, Il serait assimilable à un être contingent et ne pourrait être "le Dernier" puisqu'il ne peut y avoir de "dernier" dans le domaine de la contingence. Allâh est le Dernier en ce sens que tout "revient" à

---

20. Bien que les *Fusûs* soient destinés avant tout à une Élite initiatique, l'importance que revêt l'analogie développée ici pourrait traduire une volonté de rendre possible l'extension de son audience à un public intellectuel plus large, afin de donner aux doctrines exposées toute l'ampleur dont elles sont capables.

21. Cor.,*41*,53.

Lui, n'ayant jamais cessé, à tout instant, de procéder de Lui : Il est le Dernier du fait même qu'Il est le Premier.

7. Alors que le "Premier" et le "Dernier" ont été considérés dans leur identité principielle, l'"Extérieur" et l'"Intérieur" apparaissent comme des termes complémentaires à l'origine des dualités cosmiques. Celles-ci sont représentées dans le deuxième alinéa par les "voiles d'ombre et de lumière"[22] qui empêchent le monde de saisir directement la Réalité divine[23]. Le symbolisme des deux Mains évoque, quant à lui, la réalisation de l'Homme Parfait, présenté, tout d'abord, comme "réunissant les réalités universelles du monde et ses éléments" (alinéa 1), puis comme "réunissant la forme du monde et la Forme de Dieu" (alinéa 3). A ce second degré, le Califat est lié plus spécialement au Nom l'"Intérieur", car la Forme de Dieu est assimilée à l'Esprit caché qui gouverne le monde. La réalisation de cette Forme est représentée géométriquement par la dimension verticale et la réunion synthétique des réalités essentielles et des formes du monde par la dimension horizontale. Le complémentarisme des deux Mains divines apparaît ainsi comme analogue à celui du "signe de la croix" dont René Guénon a montré qu'il est un symbole fondamental de l'Homme Universel.[24]

8. *- Au moyen de la Forme (totale)*

Bâlî comprend qu'il s'agit de la Forme totale qui englobe l'ensemble des formes manifestées dans le monde ; cette interprétation est confirmée par Qâchânî et par Jandî qui assimilent cette Forme à celle d'*al-wujûd*. Selon Qâchânî, il s'agit également de la Face d'Allâh par référence implicite aux versets : **Toute chose périt sauf Sa Face**[25] et **Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh**[26]. Quant à Jandî, il mentionne à ce propos "la lumière divine de la réalité actuelle" en précisant que cette lumière est présente dans les réceptacles particuliers à la mesure de ces réceptacles, non à celle de la Forme divine parfaite, car celle-ci appartient uniquement à l'Homme Universel.

22. Les commentateurs évoquent à ce propos les notions coraniques de *bast* et de *qabd* qui sont analogues au *solve et coagula* hermétique.

23. Il ne peut le faire qu'indirectement, c'est-à-dire au moyen du symbolisme. Seul le coeur de l'Homme peut contempler Dieu car, selon les termes d'un hadîth, "il Le contient".

24. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. II et III.

25. Cor.,28,88.

26. Cor.,2,115.

9. On soulignera que la réalisation initiatique de la crainte pieuse évoquée dans le verset cité est envisagée ici par le Cheikh al-Akbar comme une application de la doctrine de l'extérieur et de l'intérieur telle qu'elle a été évoquée dans les § précédents.

10. Si, pour les raisons que nous avons expliquées, la doctrine suprême de l'Homme Universel est exposée dans les *Fusûs* à propos du Verbe adamique, ce dernier paragraphe indique que ce degré est aussi celui des deux Sceaux qui seront mentionnés dans le chapitre suivant : le Sceau de la Prophétie (Muhammad) et le Sceau de la Sainteté (Ibn Arabî). En effet, ce que le Très-Haut a montré à Adam dans Ses deux Mains fermées, puis ouvertes[27] , est révélé à l'auteur des *Fusûs* qui l'identifie comme étant la source à laquelle il puise le contenu de son ouvrage, tout en précisant qu'il n'a transcrit que la part définie par les limites qui lui ont été fixées. Mais qui donc a fixé ces limites ? Sur ce point, il mentionne successivement Allâh - qu'Il soit exalté et magnifié ! -, puis Son Envoyé - sur lui la Grâce et la Paix! - et enfin (après la liste des Sagesses) la "Mère du Livre" qui est une désignation de l'Esprit Universel[28] : par là, la Sagesse "divine" du Verbe de Muhammad est à son tour discrètement évoquée.

- La Présence m'en aurait empêché

Ici encore, on peut comprendre qu'il s'agit, de manière équivalente, de la Présence d'Allâh, de celle de Son Envoyé ou de celle de la Station initiatique réalisée par le plus grand des Maîtres ; mais on relèvera surtout la remarquable interprétation d'Ismâ'îl Haqqî qui envisage cette présence comme étant celle du Degré califal et de la "servitude" qui en est la marque.[29]

---

27. Rappelons qu'Adam occupe dans cette circonstance une position "axiale" par rapport au cycle d'existence qui se développera à partir de lui (cf. *Les sept Étendards*, p.185-188), ce qui implique que le Sceau des Saints occupe une position analogue.

28. Cf. Émir Abd al-Qâdir, *Kitâb al-Mawâqif, Mawqif 89*. Selon Jâmî, la Mère du Livre peut désigner ici la "Mère de tous les Livres" (sur cette notion, cf. *Les trente-six Attestations*, p.153-154), la *Fâtiha*, ou encore le "rêve de bon augure" qui fut à l'origine du Livre des Chatons.

29. Cf. *Les sept Étendards*, chap.XXXII.

2.

LE CHATON D'UNE SAGESSE INCANTATOIRE DANS UN VERBE DE SHÎTH (SETH)

1. Sache que les dons et les faveurs manifestés dans le monde, par l'intermédiaire des serviteurs ou sans eux, sont de deux sortes que savent distinguer les Gens des "goûts spirituels"[1] : les dons provenant de l'Essence et les dons provenant des Noms.[2]

2. Certains dons découlent d'une demande, déterminée quant à son objet ou indéterminée ; d'autres ne sont précédés d'aucune demande - peu importe qu'il s'agisse[3] d'un don provenant de l'Essence ou d'un don provenant des Noms.[4]

Une demande déterminée, c'est celui qui dit : "O Seigneur, donne-moi ceci", en précisant une chose qu'il vise à l'exclusion de toute autre ; une demande indéterminée, c'est celui qui dit : "Donne-moi ce que Tu sais être avantageux pour moi..." sans autre précision "...en toute partie de mon être[5], subtile[6] ou

---

1. Le goût spirituel désigne la science immédiate de ce qui est connu à partir de soi-même ; cf. *L'Esprit Universel*, chap. VII.
2. Cette distinction initiale commande les développements principaux du chapitre. Les dons provenant de l'Essence seront étudiés dans les § 4 et 5 ; les dons provenant des Noms dans le §6.
3. Sous-entendu : dans chacun des trois cas. Selon Jâmî, chacun d'eux s'applique aux quatre catégories de dons envisagées dans le §1.
4. La seconde distinction du texte est celle des dons précédés d'une demande, qui sont étudiés dans le présent §, et des dons non précédés d'une demande, qui seront étudiés dans le §3.
5. Ce passage comporte des différences de lecture et d'interprétation :

   - de lecture : on peut lire *li-kulli juz'in dhât-î* ou *min dhât-î*, le *yâ* final désignant, en ce cas, la première personne du singulier, de sorte que l'on traduit : "en toute partie de mon être" ; ou encore *dhâtî*, et l'on considère alors qu'il s'agit d'un qualificatif : "en toute partie essentielle".

   - d'interprétation : on peut considérer, ou bien que les termes *min ghayri ta'yin* (sans autre précision) constituent une incidente imputable à l'auteur, la fin de la phrase étant alors la suite de la demande initiale ; ou bien que ces termes ne sont pas une incidente et qu'ils font partie, soit du discours de celui qui formule la demande, soit du discours de l'auteur (ce qui implique nécessairement que l'on lise *dhâtî* et non *dhât-î* ou *min dhât-î*). Dans un cas comme dans l'autre, cette seconde interprétation oblige à rattacher *li-kulli juz'in* à *min ghayri ta'yin*, avec le sens de "sans établir de précision en faveur de toute partie (quelle qu'elle soit...)", ce qui se comprend moins bien.

grossière." En effet, ceux qui demandent sont de deux sortes[7] : ceux qui sont incités par une précipitation naturelle, car **l'homme a été créé pressé**[8], et ceux qui sont incités parce qu'ils savent[9] qu'il y a auprès d'Allâh certaines choses qui, selon la Prescience (divine), ne peuvent être accordées qu'à la suite d'une demande ; ils (se) disent alors : "Peut-être ce que nous Lui demandons est-il de cette sorte" et formulent une demande globale qui tient compte de toutes les possibilités[10], car ils ignorent ce qu'il y a dans la Science d'Allâh, et si leur prédisposition leur confère (la capacité) de recevoir (ce don).

La prédisposition de la personne à tout instant précis est une des choses les plus difficiles à connaître ; du reste, si leur prédisposition ne leur avait pas permis de demander, ils n'auraient pas demandé[11]. Les Gens de la Présence[12] qui n'ont pas

---

Nous avons suivi la lecture et l'interprétation de Jâmî qui justifie et explique le pronom de la première personne par référence à la prière prophétique : "Allâhumma, établis pour moi dans mon coeur une lumière, dans mon ouïe une lumière, dans ma vue une lumière, etc." ; et l'incidente par le fait que l'absence de précision concerne la demande elle-même plutôt que les "parties de l'être" en faveur desquelles elle est formulée.

6. Dans le contexte, ce terme désigne les dons spirituels comme la connaissance ou la sagesse.
7. Cette troisième distinction s'ajoute aux deux premières et précède une quatrième qui sera énoncée dans l'alinéa suivant. Considérée quant à son sens, il s'agit d'une simple incidente amenée par l'idée d'une demande "indéterminée quant à son objet". Elle introduit la notion de prédisposition qui est fondamentale pour l'intelligence de tout cet ensemble. Par ailleurs, le terme *sinfayn*, traduit par "sont de deux sortes", est au duel, ce qui semble indiquer qu'il n'y a lieu d'envisager ici que deux termes. Néanmoins, à la fin de l'alinéa suivant, une troisième catégorie est énoncée : "ceux qui ne demandent ni pour précipiter l'obtention ni pour envisager toutes les possibilités, mais uniquement pour obéir à l'ordre d'Allâh". Ici encore, cette modification semble avoir été amenée uniquement par le contenu de cet alinéa.
8. Cor.,*21,37*.
9. *'Alima*. Jâmî préfère les lectures *'allama* "parce qu'ils ont appris", ou *'ullima* "parce qu'il a été porté à leur connaissance (en vertu de leur prédisposition)" qui soulignent mieux la cause de l'incitation.
10. Littéralement : de l'état de possibilité inhérent à la chose (qui pourrait être donnée).
11. Sous-entendu : ce qui montre bien qu'à tout instant précis ce qui est accordé à un être dépend de sa prédisposition.
12. *Ahl al-hudûr*. Dans la version communément admise, cette expression est précédée du terme *ghâyata*, rendu ici par "tout au plus".

(le privilège de) cette science connaissent tout au plus leur prédisposition au moment où ils se trouvent : du fait de la Présence, ils savent ce que Dieu leur confère alors ; et qu'eux-mêmes ne peuvent le recevoir qu'en vertu de leur prédisposition. Ils sont également de deux sortes : ceux qui connaissent leur prédisposition par ce qu'ils reçoivent et ceux qui connaissent par leur prédisposition ce qu'ils vont recevoir. Ces derniers sont ceux dont la connaissance en matière de prédisposition est la plus parfaite[13]. Parmi eux[14], certains ne demandent ni pour précipiter (l'obtention) ni pour envisager toutes les possibilités, mais uniquement pour obéir à l'ordre d'Allâh exprimé dans Sa Parole : **Adressez-Moi des demandes, Je vous répondrai**[15]. C'est là le pur serviteur : il n'a aucun souci d'obtenir ce qu'il demande, que l'objet de sa demande soit déterminé ou non. Son seul souci est d'obéir aux ordres de son Seigneur : si son état présent implique la demande, il demande par esprit de servitude ; s'il implique, au contraire, l'abandon[16] et le silence, il se tait. Ayyûb (Job) - sur lui la Paix ! - et d'autres ont été éprouvés sans qu'ils demandent à Dieu de mettre fin à leurs épreuves ; jusqu'à ce que vienne un autre moment où leur état a impliqué cette demande, de sorte qu'Allâh y a mis fin.

Ce qui est demandé sera hâté ou retardé suivant le moment qu'Allâh lui a destiné[17] : si la demande est faite au moment qui convient, Il se hâte de répondre ; en revanche, si ce

---

13. Le texte ajoute : au sein de cette sorte (*fî hâdhâ-s-sinf*). Cette précision se rapporte, non pas à la deuxième catégorie envisagée, ce qui n'aurait aucun sens puisqu'on ne peut comparer une catégorie à elle-même, mais à l'ensemble des Gens de la Présence qui connaissent leur prédisposition au moment où ils se trouvent.
14. *Fî hâdhâ-s-sinf*. C'est la même expression que dans la phrase précédente. On peut considérer qu'elle se rapporte, elle aussi, aux "Gens de la Présence", et même plus spécialement à la seconde catégorie, celle où l'être connaît, par sa prédisposition, le don qui convient au moment où il se trouve ; en effet, ceux qui appartiennent à cette catégorie savent ce qu'ils vont recevoir et demandent uniquement pour se conformer à l'ordre d'Allâh, alors que ceux qui appartiennent à la première catégorie n'ont pas à demander puisqu'ils ont déjà reçu.
15. Cor.,*40*,60.
16. *Tafwîd* ; allusion à Cor.,*40*,44 : **Je remets mon sort à Allâh.**
17. Littéralement : selon la mesure (du temps) qui a été déterminée pour lui (concernant cet objet de demande) auprès d'Allâh.

moment est postérieur (à la demande), en ce monde ou dans l'autre, la réponse sera, elle aussi, retardée ; je veux dire : l'objet de la demande, non la réponse qui est le *labbay-ka*[18] d'Allâh ; comprends bien cela !

3. La seconde catégorie est celle que nous évoquions en parlant des "dons qui ne sont précédés d'aucune demande"[19], voulant dire par là "aucune demande formulée (expressément)" car, en réalité, il y a nécessairement une demande qui peut, soit être formulée, soit découler d'un état ou d'une prédisposition. De même[20], une louange n'est jamais inconditionnée[21], sinon verbalement[22] car, selon sa signification (véritable), elle est nécessairement liée à un état. Ce qui t'incite à louer Allâh est un conditionnement qui s'est opéré pour toi[23] au moyen d'un Nom d'action[24] ou d'un Nom de transcendance[25].

Le serviteur n'a pas conscience de sa prédisposition[26], alors qu'il a conscience de son état, puisqu'il sait ce qui l'incite à demander. La prédisposition est la demande la plus secrète.[27]

---

18. Formule traditionnelle utilisée au cours du Pèlerinage et qui signifie « en réponse à Toi ».
19. C'est le deuxième terme de la distinction énoncée au début du §2 ; rappelons que le premier comprenait les dons précédés d'une demande, déterminée ou *indéterminée quant à son objet.*
20. Sous-entendu : que ces demandes sont nécessairement conditionnées, soit par la formulation, soit par l'état ou la prédisposition.
21. Littéralement : absolue (*mutlaq*).
22. Par exemple, quand on utilise la formule *al-hamdu li-Llâhi* (Louange à Allâh) pour remercier Dieu d'une faveur.
23. *Huwa-l-muqayyid la-ka.* Il y a lieu d'envisager ici un double conditionnement : celui de l'"état" qui incite à louer, et celui du Nom divin visé par la louange ; bien qu'il s'agisse, en réalité des deux faces d'un même aspect, car Allâh est à la fois le Louangeur et le Louangé, et l'état n'est autre que Lui-même. Selon Ismâ'îl Haqqî, ce qui incite à demander est "la forme imaginée de ta perfection ou de ton aspiration spirituelle". Selon cette perspective initiatique, les mots *Huwa-l-muqayyid* désignent un conditionnement du Soi divin, ce qui invite à considérer le début de la phrase comme se rapportant aussi à ce dernier ; on traduit alors : « Celui qui t'incite à louer Allâh est "Lui" qui (S') est conditionné pour toi ».
24. Par exemple *ash-Shâfî* (le Guérisseur).
25. Par exemple *al-Ahad* (l'Un). L'état spirituel engendré par la perception d'un tel Nom peut conduire, lui aussi, à louer Dieu.
26. Ce qui veut dire, non pas qu'il ne peut pas la connaître d'une façon absolue, mais bien qu'il ne peut pas la connaître au moyen de sa conscience individuelle.

Ce qui empêche ceux qui appartiennent à cette catégorie de demander[28], c'est de savoir qu'Allâh a décidé ce qui les concerne de toute éternité ; ils sont prêts à accueillir ce qu'Il leur réserve ; ils se sont dépouillés de leurs âmes et de leurs désirs individuels. Parmi eux[29], certains savent que la science qu'Allâh possède d'eux dans l'ensemble de leurs états successifs n'est rien d'autre que ce qu'ils sont dans leur état principiel avant l'existenciation[30] de leur être ; ils savent que Dieu leur confère uniquement ce que Lui confère la science de leur être, c'est-à-dire ce qu'ils sont dans leur état principiel ; ils savent d'où provient la science qu'Allâh possède d'eux. Il n'est pas de "Gens d'Allâh" plus éminents ni plus doués d'intuition que ceux-là, car ils ont atteint le secret de la prédestination.[31]

Ils sont également de deux sortes : ceux qui possèdent cette science de manière globale et ceux qui la possèdent de manière détaillée. Ceux-ci sont plus éminents et plus parfaits que les premiers car ils savent ce que contient la science d'Allâh à leur sujet, soit qu'Allâh leur communique[32] celle que Lui a conféré leur être, soit qu'Il leur dévoile (directement)[33] leur être principiel et les changements d'état dans lesquels celui-ci transite indéfiniment. Ces derniers sont les plus éminents de tous, car la science qu'ils ont d'eux-mêmes est au degré de celle qu'Allâh possède d'eux : la source est la même, bien que, considérée du point de vue du serviteur, cette science apparaisse

---

27. *Akhfâ*. Qâchânî y voit une allusion à Cor.,*20*,7 : **Il connaît le secret et ce qui est plus caché (encore)**. Ismâ'îl Haqqî envisage à ce point de vue les trois types de demandes envisagées dans ce paragraphe : la demande qui est formulée peut être connue du demandeur et des autres ; la demande qui découle de l'état manifesté est connue uniquement du demandeur et d'Allâh ; la demande qui découle de la prédisposition n'est connue que d'Allâh et de ceux qui ont atteint la réalisation suprême.

28. C'est-à-dire de formuler une demande.

29. C'est-à-dire : parmi ceux qui savent qu'Allâh a décidé de toute éternité ce qui les concerne.

30. L'opposition des termes "état principiel" et "existenciation" traduit celle des termes arabes *thubût* et *wujûd*.

31. *Sirr al-qadar*.

32. Par voie d'inspiration.

33. En vertu de leur réalisation métaphysique.

comme une aide d'Allâh providentielle, prédestinée et faisant partie (elle aussi) des états de son être. Celui qui bénéficie de ce dévoilement a connaissance de cette aide quand Allâh les lui montre, c'est-à-dire ces états. En effet, il n'est pas dans la capacité d'une créature à qui Allâh dévoile les états de son être qui ont revêtu la forme de la réalité actuelle[34] d'avoir, dans cette situation, la Vision divine des essences particulières dans leur état de non-manifestation, car celles-ci sont, au sein de l'Essence (suprême), des rapports dépourvus de forme[35]. Voilà pourquoi nous disons que ce serviteur doit bénéficier d'une aide providentielle pour (pouvoir) être placé sur un pied d'égalité (avec Dieu) et avoir la communication de la science (conférée par les essences immuables).

C'est pour cela[36] qu'Allâh le Très-Haut a dit : **Jusqu'à ce que nous sachions**[37] ; *ce qui est une Parole dont le sens est* vrai, contrairement à ce qu'imaginent ceux qui n'ont pas bu ce breuvage (initiatique). Le mieux que puisse faire celui[38] qui a le souci de préserver la transcendance est d'attribuer cette contingence dans la science (divine) à la relation[39]. C'est là l'aspect le plus élevé que le théologien puisse atteindre sur cette question au moyen de l'intellect créé[40] ; si, du moins, il n'affirme pas que la science est surajoutée à l'Essence, au point d'attribuer cette relation à la science et non à l'Essence ! C'est en cela qu'il se sépare des Réalisés d'entre les Gens d'Allâh, ceux qui possèdent le dévoilement intuitif et la réalisation effective.[41]

---

34. *Sûrat al-wujûd.*
35. *Nisabun dhâtiyyatun lâ sûrata la-hâ.*
36. C'est-à-dire du fait que ce sont les essences immuables qui confèrent la science qui les concerne.
37. Cor.,47,31. Il s'agit d'une référence fondamentale pour la doctrine akbarienne de la Science divine. Sur ce sujet, cf. *L'Esprit Universel*, chap. VI, VII et VIII.
38. C'est-a-dire le non-initié, le théologien.
39. *Ta'alluq* ; il s'agit de la relation particulière de la Science divine avec un objet contingent.
40. On remarquera la parenté linguistique entre *'aql* (intellect créé) et *ta'alluq*.
41. *Sâhibu-l-kashf wa-l-wujûd.* Les "possesseurs d'*al-wujûd*" sont ceux qui n'associent rien à la Réalité principielle d'Allâh (car ils ont atteint le degré du Califat suprême).

4. Revenons à présent aux dons qui, comme nous l'avons dit, proviennent soit de l'Essence, soit des Noms.[42]

Les faveurs, les présents et les dons qui proviennent de l'Essence procèdent toujours d'une théophanie, et une théophanie essentielle[43] s'effectue toujours au moyen de la forme de la prédisposition de celui qui en est le bénéficiaire ; il ne peut en être autrement. Il en résulte que celui-ci ne voit rien d'autre que sa propre forme dans le miroir de Dieu ; il ne voit pas Dieu et il ne peut pas Le voir, bien qu'il sache qu'il ne voit sa propre forme qu'en Lui[44]. Comme le miroir pour celui qui le contemple : si tu vois en lui des images[45], tu ne vois pas le miroir, bien que tu saches que tu vois ces images, ou ta propre image, uniquement en lui. Allâh a manifesté ce phénomène comme un symbole de la théophanie essentielle, afin que celui qui en bénéficie sache bien qu'il ne L'a pas vu. Il n'y a pas de symbole plus direct, et plus conforme à la fois à la vision sensible et à la théophanie, que celui-là. Essaie donc, lorsque tu vois une image dans le miroir, de voir en même temps le miroir en tant qu'objet : tu n'y parviendras jamais. C'est au point qu'un de ceux qui avait compris cela[46] est allé jusqu'à prétendre que l'image perçue est située entre la vue de celui qui regarde et le miroir ! C'était là toute la capacité de sa science, tandis que c'est notre doctrine qui est conforme à la réalité ; nous l'avons exposée dans les *Futûhât al-Makkiyya*[47]. Si tu as ce goût (initiatique), tu as atteint la limite suprême qu'une créature peut atteindre : n'ambitionne pas de monter plus haut que ce degré ; ne fatigue pas ton âme (pour y parvenir) car il n'y a plus rien, après cela,

---

42. Cf. *supra*, §1.
43. Littéralement : provenant de l'Essence.
44. L'Homme Universel ne peut voir Dieu en ce sens qu'il est lui-même l'organe de la Vision divine.
45. Des divergences mineures subsistent pour ce terme dans les différentes versions du texte : l'image, les images, des images, ou encore "les images et ton image" comme dans la suite de la phrase.
46. Littéralement : qui avait compris une chose semblable à cela au sujet des formes qui sont vues.
47. Cf., par exemple, le chap. 63 ; vol. 4, p. 408-410 de l'éd. O. Yahya.

que la pure non-manifestation[48]. Il est ton miroir dans lequel tu te vois, et tu es Son Miroir dans lequel Il voit Ses Noms et la manifestation de leurs fonctions prédicatives[49] qui ne sont autres que Son Être[50].

Cette question est complexe et obscure. Parmi nous, il y a celui qui est ignorant dans sa science et qui dit : "L'impuissance à aller jusqu'au bout de la compréhension est une compréhension"[51]. Mais il y a aussi celui qui sait et qui ne dit rien de tel, bien qu'il s'agisse de la parole suprême[52] ; la science lui apporte le silence et non l'impuissance. Celui-là est le plus éminent des Savants par Allâh.

5. Cette science[53] appartient exclusivement au Sceau des envoyés et au Sceau des saints. Aucun prophète, aucun envoyé ne peut la voir[54] qu'à partir de la Niche de l'Envoyé qui scelle[55] ; aucun saint ne peut la voir qu'à partir de la Niche du Saint qui scelle ; au point que les envoyés ne peuvent la voir, quand ils la voient[56], qu'à partir de la Niche du Sceau des saints, car la mission divine et la prophétie - je veux dire la prophétie et la mission légiférantes[57] - ont pris fin[58], alors que

---

48. *Al-'adam al-mahdu.* La théophanie suppose un réceptacle capable d'en être le support. Au delà, il ne peut y avoir ni théophanie, ni création, ni manifestation : en dehors d'Allâh tout est pur néant.

49. *Ahkâm* ; c'est-à-dire les applications découlant de leurs significations propres.

50. *'Aynu-Hu* : Sa "détermination primordiale" ; cf. le début du chapitre sur Adam.

51. Il s'agit d'une parole prononcée par *sayyidnâ Abû Bakr.*

52. *Wa huwa a'lâ-l-qawl.* Certains commentateurs pensent que *huwa* désigne non la parole citée mais le fait de ne proférer aucune parole et lisent *(min) al-qawl* : "Ce silence est plus élevé que la (ou cette) parole".

53. C'est-à-dire cette science des dons essentiels qui est tue parce qu'elle renferme le Secret suprême.

54. La mention de la Niche indique que cette science est perçue comme une lumière; d'où le recours au symbolisme de la vision (cf. Cor.,24,35).

55. *Mishkât al-rasûl al-khâtim.*

56. Ce qui n'est pas toujours le cas, comme le montre l'histoire de Moïse avant sa rencontre avec Khidr.

57. C'est-à-dire envisagées en tant qu'elles établissent des statuts, non en tant que "révélations".

58. En ce sens que nul ne peut plus avoir le "goût initiatique" attaché à la fonction d'envoyé législateur. Il peut être utile de préciser, pour éviter un malentendu de

la sainteté ne cesse jamais : ceux qui sont "mandatés"[59], en tant qu'ils sont (aussi) des saints, ne peuvent voir qu'à partir de la Niche du Sceau des saints ce que nous venons de mentionner[60]. (A plus forte raison), comment pourrait-il en être autrement pour les saints qui leur sont inférieurs ?

Bien que le Sceau des saints demeure soumis à l'autorité des prescriptions légales édictées par le Sceau des envoyés, cela ne dépare en rien sa propre Station initiatique et ne contredit pas ce que nous affirmons : il est inférieur sous un aspect[61] et supérieur sous un autre. Du reste, notre Loi[62] confirme extérieurement ce que nous affirmons : par le fait que le jugement d'Omar l'a emporté dans la question des prisonniers de Badr[63] et aussi à propos de la pollinisation du palmier[64]. La perfection n'implique en rien la primauté en toute chose et à tout degré. Les Hommes de réalisation[65] considèrent uniquement la primauté dans les degrés[66] de la science au sujet d'Allâh[67] : c'est là ce qu'ils recherchent. Les contingences de l'existence[68] ne les préoccupent nullement. Réalise ce que nous disons (ici) !

Le Prophète - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - a comparé la prophétie à un mur de briques entièrement achevé à l'exception de l'emplacement d'une brique, car il

---

la part de ceux qui prennent trop facilement leurs désirs pour des réalités, que la Loi sacrée de l'Islam n'est pas devenue "caduque" pour autant.

59. *Al-mursalîn* ; il s'agit des envoyés.

60. C'est-à-dire : la science des "dons qui proviennent de l'Essence".

61. Car il demeure soumis extérieurement à la Loi qui ne sera pas abrogée.

62. La Loi islamique.

63. Abû Bakr était d'avis de les remettre en liberté après le payement d'une rançon, tandis qu'Omar jugeait préférable de les mettre à mort. Le Prophète se rangea à l'avis d'Abû Bakr, mais ensuite un verset fut révélé qui confirmait le choix proposé par Omar : **Il n'appartient pas à un Prophète d'avoir des prisonniers**, etc. (Cor.,*8*,67).

64. Le Prophète l'avait empêchée et les fruits, l'année suivante, avaient diminué ; il dit alors : "Vous en savez plus long (que moi) sur les affaires de votre monde ! "

65. *Ar-rijâl*.

66. *Rutab* (ou *marâtib*), plutôt que *rutba* qui est le terme adopté par Afîfî.

67. *Al-'ilm bi-LLâhi* : la science "par Allâh" ou "au sujet d'Allâh". Les deux significations se rejoignent car seul Allâh peut conférer la science à Son propre sujet.

68. *Hawâdith al-akwân* ; littéralement : les vicissitudes qui affectent les êtres du monde.

était lui-même cette brique. Là où il n'a vu, comme il l'a dit, qu'une seule brique[69], le Sceau des saints, qui bénéficie nécessairement de la même vision[70], voit dans le mur l'emplacement de deux briques, qui sont d'or et d'argent[71] ; et il se voit nécessairement convenir lui-même pour l'emplacement des deux briques manquantes : le Sceau des saints n'est autre que ces briques, de sorte que le mur est achevé !

La raison pour laquelle il voit deux briques (est la suivante) : extérieurement, il suit la Loi du Sceau des envoyés ; c'est l'emplacement de la brique d'argent qui représente son aspect extérieur[72] et le fait qu'il suit les prescriptions de cette loi. D'autre part, il tire secrètement d'Allâh[73] ce qu'il suit selon la forme apparente[74], car il voit l'Ordre (divin)[75] selon ce qu'il est en réalité, et il ne peut le voir qu'ainsi : c'est l'emplacement de la brique d'or, à l'intérieur[76], car il puise à la source même dont l'ange[77] tire ce qu'il inspire à l'envoyé.

Si tu comprends bien ce à quoi je fais allusion[78], tu as acquis la "science utile"[79] de toute chose.

---

69. Il faut lire *lâ yarâ-hâ -kamâ qâla- illa labinatan wâhidatan* ; le mot *illa* manque dans la version présentée par Afîfî.
70. Le texte arabe ajoute : "et voit ce que l'Envoyé d'Allâh a pris comme comparaison", ce qui paraît redondant en traduction. Cette formulation souligne que la vision du Sceau des saints n'est pas une simple représentation imaginaire de celle de l'Envoyé d'Allâh, mais une vision directe puisée à la même source transcendante.
71. La phrase suivante a également été supprimée dans la traduction : "il voit que les deux briques manquantes qui peuvent achever le mur sont, l'une d'or et l'autre d'argent".
72. Littéralement : qui est son extérieur.
73. C'est-à-dire par l'effet d'une inspiration directe.
74. Il ne "suit" pas véritablement une Loi à laquelle il s'identifie, car il est à lui-même "sa propre loi" en vertu du degré initiatique qu'il a atteint. Toutefois cette loi, envisagée sous son aspect extérieur, ne peut être autre que la Loi muhammadienne en raison du régime traditionnel propre à la phase finale du cycle humain.
75. *Al-Amr*. Selon Bâlî, ce terme signifierait *jamî' al-umûr* (toutes choses), mais cette interprétation nous parait plus éloignée du texte.
76. C'est-à-dire qu'elle représente l'"intérieur" du Sceau des saints.
77. Il s'agit de Jibrîl (Gabriel).
78. C'est-à-dire la possibilité d'un accès au Dépôt de la science primordiale gardée au Centre Suprême, et dont les législations sacrées ne représentent qu'un aspect.

Il n'est pas un seul Prophète, depuis Adam jusqu'au dernier d'entre eux, qui ne puise à la Niche du Sceau des prophètes[80]. Même si l'existence corporelle de celui-ci n'a été actualisée que plus tard, sa réalité essentielle était (déjà) présente; c'est sa parole - sur lui la Grâce et la Paix ! - : "J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile", à la différence des autres prophètes qui ne sont devenus tels qu'au moment où ils ont été suscités. De même, le Sceau des saints était saint alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile, à la différence des autres saints qui ne sont devenus tels qu'après avoir rempli les conditions de la sainteté en se qualifiant au moyen des Caractères divins ; du fait qu'Allâh le Très-Haut S'est appelé **le Saint, le Louangé.**[81]

Au point de vue de sa sainteté, le Sceau des envoyés est à l'égard de celui qui scelle la sainteté dans une position analogue à celle des prophètes et des envoyés à son égard[82] : il est le saint, l'envoyé, le prophète[83] alors que le Sceau des saints est le saint, l'héritier, celui qui puise à la source principielle[84], celui qui contemple (directement) les degrés[85] ; il est une des perfec-

---

79. La notion de "science utile" fait référence à des hadîths prophétiques. Selon Bâlî, il s'agit de la "science totale" dont sont issues toutes les sciences particulières. Pour Jandî et Ismâ'îl Haqqî, il s'agit plutôt de la science parfaite acquise par le fait de suivre le Prophète, aussi bien extérieurement qu'intérieurement, par référence au verset **suivez-moi, Allâh vous aimera** (Cor.,33,31).

80. *Khâtam an-nabiyyna*, par référence à Cor.,33,40. Au premier alinéa du §5, il a seulement été question de "la Niche de l'Envoyé qui scelle". Il y a donc ici une nuance car Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - est envisagé comme la source unique et primordiale de toutes les révélations.

81. *Al-Walî al-Hamîd* (Cor.,42,28). La fin de la phrase se rapporte à son début : c'est parce qu'Allâh est appelé "le Saint, le Louangé" que "le Sceau des saints était saint alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile" ; ce qui revient à dire que le Sceau des saints est investi d'une fonction divine permanente.

82. Grammaticalement, on peut comprendre aussi bien "à l'égard de lui-même" que "à l'égard du Sceau des saints".

83. *Al-walî, ar-rasûl, an-nabî.*

84. *Al-asl.* Dans cette seconde énumération de fonctions, l'"héritier" correspond à l'envoyé et "celui qui puise à la source principielle" au prophète. Il s'agit ici, non plus de la "prophétie légiférante" mais de ce qu'Ibn Arabî appelle la "prophétie absolue" (*an-nubuwwat al-mutlaq*).

85. *Mushâhid al-marâtib.* Il faut comprendre : y compris celui de l'envoyé, auquel il n'a pas accès.

tions[86] du Sceau des envoyés, Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui a la primauté sur tous et qui est le "seigneur des Enfants d'Adam"[87] chargé d'ouvrir la porte de l'Intercession. Par ces mots, il a déterminé une condition particulière ; il ne s'est pas exprimé d'une façon générale. Dans cet état particulier, il aura la prééminence[88] sur les Noms divins, car le Tout-Miséricordieux n'intercédera auprès du Vengeur en faveur des réprouvés[89] qu'après l'intercession des autres intercesseurs. Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - aura la seigneurie victorieuse[90] en cette Station particulière. Celui qui a la compréhension des degrés[91] et des Stations n'a aucun mal à accepter de tels propos.

6. Venons-en aux faveurs qui procèdent des Noms. Sache que la faveur d'Allâh à l'égard de Ses créatures est une miséricorde de Sa part qui découle toute entière des Noms : soit une miséricorde sans mélange, comme une excellente nourriture, savoureuse en ce monde et pure au Jour de la Résurrection - c'est là ce que confère le Nom "le Tout-Miséricordieux", car il s'agit alors d'un don "rahmânien" - ; soit une miséricorde "mélangée", comme le fait de boire une potion désagréable mais qui amène un réconfort - et c'est là un don proprement "divin"[92].

Le "don divin"[93] ne peut jamais être conféré autrement que par l'entremise d'un des "gardiens du Temple"[94] que sont

---

86. *Hasana*.
87. Allusion au hadith prophétique : "Je serai le seigneur des Enfants d'Adam au Jour de la Résurrection, le premier qui intercédera".
88. *Taqaddama* ; littéralement : "il précèdera", mais il faut prendre ici le terme au sens figuré de "il l'emportera" pour une raison qui sera expliquée dans le commentaire.
89. *Ahl al-balâ'* ; littéralement : les gens des épreuves.
90. *Fâza bi-s-siyâda*.
91. Ce terme désigne ici les fonctions énumérées plus haut (sainteté, prophétie, "héritage", etc.)
92. *Ilâhî* est opposé ici à *rahmânî* ; le premier qualificatif se rapporte au Nom "Allâh", le second au Nom *ar-Rahmân*, le "Tout-Miséricordieux".
93. Cet alinéa explique le début du précédent où il est affirmé que "la faveur d'Allâh découle toute entière des Noms", et atténue l'opposition entre "dons divins" et "dons rahmâniens".

les Noms. Tantôt Allâh fait don au serviteur par l'entremise du Tout-Miséricordieux : il s'agit alors d'un don pur de tout mélange avec ce qui, sur le moment, rebute la nature ou écarte du but (recherché), ou avec d'autres choses de ce genre ; tantôt, Il lui fait don par l'entremise du Nom "l'Ample", et il s'agit alors d'un don qui englobe tout l'être[95] ; ou par l'entremise du Nom "le Sage", et Il considère alors ce qui est le plus utile à ce moment ; ou par l'entremise du Nom "le Donateur universel", et Il donne alors par pure grâce, sans assujettir le bénéficiaire à une contrepartie qui l'obligerait à exprimer de la gratitude ou à accomplir quelque oeuvre ; ou par l'entremise du Nom "Celui qui met fin au désordre"[96], et il considère alors le milieu cosmique[97] et (le traitement) qu'il mérite ; ou par l'entremise du Nom "Celui qui pardonne universellement", et il considère alors l'état actuel (du serviteur) : si cet état mérite le châtiment, Il l'en protège ; s'il ne le mérite pas, Il le protège plutôt d'un changement éventuel[98] et le rend préservé, objet de la Providence divine, gardé ; et ainsi de suite.

Le Donateur est Allâh[99] en tant qu'Il est le gardien des "Trésors qui sont auprès de Lui"[100] ; Il n'en fait rien sortir que "dans une mesure connue" par l'entremise du Nom correspondant : **Et Il confère à toute chose Sa création**[101] par l'entremise du "Juste" et de ses frères[102]. Les Noms d'Allâh sont innombrables, car ils sont connus par ce qui procède d'eux, et ce qui procède d'eux est sans limite. Toutefois, ils peuvent être rame-

---

94. *Sâdin.* Ce terme désigne les gardiens de la Kaaba, notamment à l'époque préislamique.
95. C'est-à-dire l'ensemble de ses états et de ses modalités.
96. *Al-Jabbâr.*
97. *Mawtin.* Nous reprenons ici l'excellente traduction de Burckhardt.
98. Littéralement : d'un état qui mériterait le châtiment.
99. Ce qui justifie l'idée que tous les Noms sont en réalité divins.
100. Allusion à Cor.,*15*,21 : **Et il n'est aucune chose dont les Trésors ne soient auprès de Nous, et Nous ne la faisons descendre (dans le monde extérieur) que dans une mesure connue.**
101. Cor.,*20*,50.
102. *Al-'Adl wa ikhwânu-hu. Al-'Adl* est un Nom divin qui désigne la fonction polaire (cf. *Les sept Étendards*, chap. XXXIII) ; ses "frères" sont d'autres Noms se rapportant à la même fonction, comme *al-Hakam* (l'Arbitre) ou *al-Muqsit* (l'Équitable).

nés à quelques principes définis qui sont les "matrices"[103] et les "Dignités fondamentales"[104] des Noms. Du reste, selon la réalité véritable, il n'y a là qu'un principe unique qui comporte l'ensemble des relations conceptuelles et des attributions désignées comme "les Noms divins" ; ce principe confère à chacun des Noms manifestés, dans leur multitude indéfinie, une "vérité principielle"[105] qui le distingue de tout autre et qui est ce Nom même, sans rien qui pourrait impliquer une association quelconque[106] ; de la même manière que les dons se distinguent les uns des autres par leur "personnalité"[107], bien qu'ils procèdent (également) d'un principe unique : il est bien connu que tel don n'est pas tel autre en raison de la différenciation des Noms. Rien ne se répète jamais au sein de la Dignité divine, qui est infinie. Telle est la vérité à laquelle on peut se fier.

7. Cette science est celle de Shîth - sur lui la Paix ! Son esprit assiste[108] tout esprit qui tient ce langage à l'exception de l'esprit du Sceau. Non seulement celui-ci en reçoit la grâce[109] directement d'Allâh plutôt que d'un esprit particulier[110], mais c'est à partir de lui[111] qu'elle est conférée (ensuite) à tous les esprits ; même si son intellect[112] ne peut le comprendre à partir

---

103.*Ummahât*. Il s'agit sans doute des Noms correspondant aux sept Attributs fondamentaux.

104.Ces Dignités sont celles des Noms Excellents.

105."Principe", "réalité véritable" et "vérité principielle" sont utilisés dans ce passage pour traduire le terme *haqîqa*.

106.Ni avec l'Essence, à laquelle rien d'extérieur ne peut être associé ; ni avec les autres Noms qui correspondent à des "vérités principielles" distinctes et irréductibles les unes aux autres.

107.*Shakhsiyya* La définition que René Guénon donne de la personnalité convient parfaitement dans ce contexte : « une détermination immédiate, primordiale et non particularisée, du principe... que nous pouvons, faute d'un meilleur terme, désigner comme l'"Esprit Universel" » (*L'homme et son devenir*, chap. II).

108.*Mumidd*. Ce terme a été utilisé dans l'Introduction (cf. §1) à propos du Prophète.

109.C'est-à-dire : la grâce de cette science. Le terme *mâdda* est compris dans le sens de *madad* (assistance). Austin est seul à lui donner la signification de "substance": "l'esprit du Sceau tire sa substance spirituelle directement de Dieu... et c'est de son esprit que les autres esprits tirent leur substance."

110.Littéralement : d'un esprit d'entre les esprits.

111.Littéralement : de son esprit, c'est-à-dire de l'esprit du Sceau.

112.Cette notion est évoquée dans le texte arabe par le verbe *ya'qilu*.

de son individualité[113] dans le temps[114] de la composition[115] de son corps élémentaire[116]. Il sait tout cela par son être propre[117] en vertu de sa qualification principielle[118] et de son degré (de réalisation), tout en l'ignorant au point de vue de sa "composition élémentaire". Il est donc (à la fois) "le savant" et "l'ignorant" ; il peut être qualifié par les contraires à l'instar du Principe qui est "le Majestueux" et "le Beau"[119], **l'Extérieur, l'Intérieur, le Premier et le Dernier**[120] ; il est Son Être[121], nul autre ; il sait et il ne sait pas, il comprend et il ne comprend pas, il contemple et il ne contemple pas.

C'est par cette science[122] qu'il a été appelé Shîth, car le sens de ce nom est "le don (gracieux) d'Allâh"[123] ; en sa main est la clé des dons, dans la diversité de leurs modes et de leurs rapports. Allâh l'a donné à Adam. C'est le premier don qu'Il lui a fait, et Il le lui a donné uniquement à partir de lui-même car l'enfant est le secret de son père. C'est de lui qu'il procède et c'est à lui qu'il retourne ; ce n'est pas un étranger[124] qui lui vient, aux yeux de celui qui tire son intelligence d'Allâh !

8. Tout don manifesté dans le monde advient de cette façon. Il n'y a rien venant d'Allâh en qui que ce soit ; il n'y a rien

---

113.*Min nafsi-hi.*

114.C'est-à-dire la condition (temporelle et individuelle).

115.Allusion au "noeud vital". La mort est un "dénouement" et une décomposition.

116.*Unsûri* : composé à partir des éléments.

117.*'Alimun bi-dhâlika kulli-hi bi-'ayni-hi. Bi-'ayni-hi* peut se rapporter, soit à *kulli-hi* avec les sens : "le Sceau connaît tout cela de façon exacte" (Ismâ'îl Haqqî) ou : "le Sceau connaît chacun de ces esprits en particulier" (Bâlî), soit au Sceau lui-même, ce qui est l'interprétation dominante.

118.*Haqîqa.* Nâbulusî comprend qu'il s'agit du fait que le Sceau est qualifié par les Noms.

119.Le complémentarisme de la Beauté et de la Majesté est analogue à celui de la Miséricorde et de la Rigueur.

120.Allusion à Cor.,*57,3*.

121.*'Aynu-Hu* ; c'est-à-dire l'Être du principe, qui exprime en mode déterminé les Noms divins de significations contraires.

122.C'est-à-dire la science des dons divins.

123.*Hibat Allâh.*

124.*Gharîb.* Qaysarî considère que les mots *'an Allâh* (qui terminent la phrase) peuvent se rapporter à ce terme : "ce n'est pas un étranger à Allâh qui lui vient", mais cette interprétation nous paraît contredite par le début du §8.

en qui que ce soit qui vienne d'un autre que lui-même, même s'il revêt[125] une diversité de formes. Tout le monde n'a pas cette connaissance, ni ne sait que la réalité est telle, à l'exception de quelques-uns parmi les Gens d'Allâh. Si tu vois quelqu'un qui possède cette connaissance, repose-toi entièrement sur lui, car il s'agit alors[126] de la pure quintessence de l'Élite de l'Élite[127] d'entre les Gens d'Allâh. Lorsque le bénéficiaire d'un dévoilement intuitif, quel qu'il soit, contemple une forme qui lui communique des connaissances qu'il n'a pas, et lui donne ce qu'il ne possédait pas auparavant, cette forme est son être et nul autre : il est l'arbre auquel il cueille le fruit de ce qu'il a planté[128] ; tout comme son image reflétée par une surface polie n'est autre que lui-même. Sauf que le support ou la Dignité (divine)[129] qui lui renvoient cette image l'altèrent[130] d'une certaine façon en raison de la réalité (distinctive) propre de cette Dignité : ce qui est grand paraît petit dans un miroir petit, long dans un miroir long, en mouvement dans un miroir qui se déplace. Tantôt ils lui renvoient une image inversée[131], et tantôt ils la renvoient telle qu'elle est, de manière que sa droite fait face à la droite de celui qui regarde. Lorsque la droite (de l'image) fait face à sa gauche, ce qui est le cas normal[132] pour les miroirs, cela est en conformité avec la règle commune et

---

125.Il peut s'agir aussi bien du don que du donataire. Jâmî et Qaysarî soulignent qu'il est question, dans ce passage, de l'Effluve sacrée des Attributs (*al-fayd al-muqaddasi as-sifâtî*) par opposition à l'Effluve sanctissime (de l'Essence : *al-fayd al-aqdasi adh-dhâtî*) qui a été mentionnée dans le chapitre sur Adam (§1, alinéa 3). Ceci confirme l'interprétation que nous avons proposée pour le début de ce chapitre (cf. en particulier la note 14).

126.*Fa-dhâlika huwa*. On considère généralement que la "pure quintessence" qualifie "celui qui possède cette connaissance".

127.*Safâ' khalâsa khâssat al-khâss.*

128.*Thamrata gharsi-hi.* C'est la lecture généralement adoptée, sauf par Jandî qui préfère la variante *thamrata 'ilmi-hi* (le fruit de sa science). Cette variante est reprise par Ismâ'îl Haqqî et Afîfî. L'image rappelle celle qu'Ibn Arabî a utilisée à son propre sujet dans son Introduction (§4).

129.Le support, c'est le miroir ; et la "Dignité", l'aspect principiel du Nom divin que ce miroir symbolise.

130.*Tanqalibu* ; variante : *tataqallabu.*

131.Par exemple quand elle est réfléchie dans l'eau.

132.*Al-ghâlib*, littéralement : dominant.

habituelle ; dans le cas contraire, il y a une rupture avec la loi ordinaire et l'inversion apparaît.[133]

Tout cela est conféré par la réalité propre de la Dignité dans laquelle la vision se produit et que nous avons comparée à un miroir. Celui qui connaît sa prédisposition[134] connaît (par là même) ce qu'il peut recevoir ; en revanche, tout (initié) qui connaît ce qu'il peut recevoir ne connaît pas (forcément) sa prédisposition avant de l'avoir reçu, sinon d'une manière globale.[135]

Cependant des penseurs à l'intelligence faible, convaincus qu'Allâh **fait universellement ce qu'Il veut**[136], admettent que le Très-Haut puisse agir contrairement à la Sagesse et à ce que les choses sont en elles-mêmes. Certains d'entre eux vont même jusqu'à nier la contingence en affirmant la nécessité (absolue), par Soi-même ou par "Autre que soi"[137]. L'homme de réalisation véritable affirme, quant à lui, la contingence et connaît sa "dignité" propre[138] ; (il sait) ce qu'est l'être contingent, ce qui le rend contingent alors[139] qu'il est essentiellement nécessaire par "Autre (que lui)", et d'où provient ce nom d'"Autre" qui implique pour lui cette nécessité. C'est là une série (de questions) que les Savants par Allâh sont seuls à connaître.

9. *C'est sur les traces*[140] *de Shîth que naîtra le dernier engendré du genre humain. Il sera porteur de ses secrets. Après*

133.D'une manière qui sera expliquée dans le commentaire.

134.Nâbulusî met en lumière l'unité de l'enseignement doctrinal exposé dans ce chapitre en indiquant que la prédisposition de l'être (qui est à l'origine des dons qui le concernent en propre) n'est autre que la réalité principielle d'un Nom divin.

135.Cf. *supra*, §2, alinéa 3.

136.Cor.,*85*,16.

137.*Bi-dh-Dhât wa bi-l-ghayr* ; littéralement : par l'Essence ou par l'Autre. L'Essence est nécessaire "par elle-même" tandis que tout ce qui est envisagé "en dehors d'elle" est, par là même, nécessaire par "Autre que soi".

138.C'est-à-dire l'origine principielle de la contingence. Certains considèrent qu'il s'agit de la "dignité" de la science qui procède de l'intellect créé.

139.Cette nuance n'est pas présente chez certains commentateurs qui ne voient ici qu'un élément parmi d'autres : "(il connaît) ce qu'est l'être contingent, ce qui le rend contingent, et qu'il est essentiellement... etc."

140.*'Alâ qadami* ; on peut comprendre : "sur le modèle de", ou même "au degré de".

lui, il n'y aura plus d'enfant[141] parmi les hommes, car il est le Sceau des engendrés.

Avec lui, lui naîtra une soeur. Elle viendra au monde avant lui, et lui après elle, sa tête près de ses pieds.

Sa naissance aura lieu en Chine et sa langue sera celle des gens de ce pays.

Ensuite, la stérilité se répandra parmi les hommes ; les unions sans naissance se multiplieront.

Il appellera les hommes à Allâh mais ne recevra aucune réponse.

Lorsqu'Allâh le Très-Haut l'aura fait mourir, et qu'Il aura fait mourir les croyants de son temps, ceux qui resteront seront comme des bêtes, sans plus de considération pour ce qui est licite et pour ce qui ne l'est pas. Ils agiront gouvernés par la nature, en proie à une convoitise qui ne sera plus contrôlée, ni par l'Intellect, ni par la Loi[142]. C'est sur eux que se lèvera l'Heure.

141.Littéralement : plus d'engendré.

142.Cette distinction est habituelle chez Ibn Arabî : à l'époque finale, le contrôle de la Loi se substitue à celui exercé par l'Intellect créé dans les temps primordiaux.

COMMENTAIRE

Ce chapitre, tout comme l'avant-dernier qui lui est symétrique à bien des égards[1], traite d'un prophète dont le nom n'est pas mentionné dans le Coran. Son importance pour la compréhension de l'ensemble de l'ouvrage est soulignée dans le commentaire de Jandî par référence aux premiers mots de l'Introduction : "Médite cette Sagesse... tu découvriras les trésors des Sagesses révélées selon la Voie des communautés antérieures, depuis la Station la plus ancienne."[2] Son contenu véritable demeure mystérieux et n'est évoqué que d'une façon très allusive.

A son sujet, l'indication principale est la qualification de *nafthiyya*[3], caractéristique de la Sagesse de Shîth. Il s'agit d'une modalité du souffle assimilée par les commentateurs au Souffle du Tout-Miséricordieux" (*nafas ar-Rahmân*). La doctrine des Dons principiels s'inscrit par là dans la perspective métaphysique plus large de la *wahdat al-wujûd* : Shîth représente la "Personnalité divine" à l'origine de la manifestation, l'Être (*wujûd*) qui constitue la réalité actuelle (*wujûd*) de tous les états et les degrés de l'Existence. Les deux termes techniques utilisés à ce propos dans les principaux commentaires sont *wahb*, qui désigne le "don gracieux" d'Allâh[4], celui qu'Il donne sans contrepartie ni en considération d'un mérite car il s'agit du don principiel constitutif de la personnalité de l'être ; et *fayd*, qui désigne l'"effusion" de la Réalité divine en des réceptacles divers, qui est la source et l'essence des dons.

Tandis qu'Adam figure l'unité sous son aspect essentiel et synthétique, Shîth la symbolise en tant qu'elle est à l'origine de la multiplici-

---

1. Comme nous le montrerons dans notre commentaire relatif à la Sagesse du Soutien universel.
2. Les *Fusûs al-Hikam* traitent du Verbe unique sous son aspect différencié. Par là, ils procèdent de l'"esprit de Shîth" auquel celui d'Ibn Arabî peut être identifié.
3. Nous avons traduit ce terme par "souffle incantatoire" pour des raisons qui seront exposées plus loin.
4. Ce qui, selon Ibn Arabî, correspond à la signification du nom "Shîth" (§7, alinéa 2).

té des déterminations particulières : il est le "don d'Allâh" fait à Adam, dont procède tout l'ensemble des dons, aussi bien les dons "essentiels" qui confèrent *al-wujûd* aux êtres différenciés que les dons "provenant des Noms" qui sont à l'origine de cette différenciation ; cette distinction fondamentale ordonne le présent chapitre dans sa totalité. Shîth n'est autre qu'Adam, tout comme la "réalité actuelle" n'est autre que la "Réalité principielle" ; il est le "secret de son père" (§7), car cette identité constitue le mystère suprême de sa réalisation initiatique.[5] Étant le don principiel dont procèdent tous les dons, il est aussi le "premier esprit"[6] ou "esprit universel" dont procèdent tous les esprits, le "premier mouvement" (non dans l'ordre physique mais dans l'ordre "logique" et principiel)[7] dont procèdent tous les mouvements ; il représente "le Vivant, l'Immuable" (*al-Hayy al-Qayyûm*) à l'origine de toute vie.

Ceci explique la fonction cyclique de Shîth, qui comporte un double aspect d'"ouverture" et de "fermeture". D'une part, "en sa main est la clé des dons" (§7) ; de l'autre, c'est "sur ses traces" que l'humanité adamique sera "scellée" (§9). Il ferme ainsi ce qu'il a lui-même ouvert, car il détient le "pouvoir des clés" dans toute sa plénitude. Les deux aspects opposés de ce pouvoir unique reflètent au sein de la manifestation les deux phases de la respiration que le "Souffle du Tout-Miséricordieux" exprime dans l'ordre principiel. La représentation physique de ce "souffle divin" est le mouvement ondulatoire, ce qui confirme la relation spéciale de Shîth avec le symbolisme du serpent, que René Guénon a mise en lumière.[8]

---

5. Cette signification métaphysique de la filiation de Shîth est analogue (en dépit de différences fondamentales dans la formulation dogmatique et théologique) à celle du Christ par rapport au "Père". La parenté entre Jésus et Seth est attestée aussi bien dans l'ésotérisme chrétien que dans le *Tasawwuf* ; nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre commentaire sur le Verbe de 'Isâ.
6. Nâbulusî le désigne comme le "premier né parfait" et comme le "premier des prophètes".
7. Toutefois, le mouvement physique est lui aussi représenté par Seth ; cf. René Guénon, *Les conditions de l'existence corporelle* dans *Mélanges*, p.117 : "*Qaïn* correspond au temps, *Habel*... à l'espace, et *Seth*... au mouvement". Il précisait : "*Seth*, ou le mouvement, ne procède pas en lui-même de *Qaïn* et d'*Habel*, ou du temps et de l'espace, bien que sa manifestation soit une conséquence de l'action de l'un sur l'autre (en regardant alors l'espace comme passif par rapport au temps) ; mais, comme eux, il naît d'Adam lui-même, c'est-à-dire qu'il procède aussi directement des puissances de l'Homme Universel".
8. Cf. son article sur Seth, chap. XX des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

Ces considérations nous ramènent à la signification du terme *nafth* qui désigne précisément l'acte par lequel le serpent crache son venin quand il mord, et, d'une façon plus générale, toute émission de souffle accompagnée de salive.[9] C'est à cette signification que se rattache la fonction opérative du souffle dans les incantations, les charmes et les envoûtements. Rappelons que René Guénon a évoqué, à propos du *Set* égyptien, un aspect bénéfique et un aspect maléfique qui correspondent au double pouvoir de "lier" et de "délier" qui est celui des clés. L'aspect maléfique est illustré dans le Coran par le terme *naffâthât* qui figure dans l'avant-dernière sourate ; Allâh y ordonne à Son Prophète -sur lui la Grâce et la Paix ! - de prendre refuge contre le mal **venant de celles qui soufflent dans les noeuds**[10] . L'aspect bénéfique est mentionné dans un hadîth que le Prophète introduit en disant : "L'Esprit de Sainteté a insufflé dans mon coeur"[11] . L'insufflation au moyen du *nafth* désigne ici un mode de l'Inspiration divine dont l'effet bienfaisant concerne le "centre vital" de l'être, ce qui est en accord avec l'ensemble des aspects initiatiques qui se rapportent à Shîth. Au début de son commentaire, Jandî définit le sens de *nafth* au point de vue linguistique en évoquant « une modalité du souffle qui consiste en l'envoi d'un flux d'air à partir du point d'émission de la lettre *thâ*[12] affectée du *damma*, d'une façon relâchée... Son usage habituel et sa raison d'être résident dans le "remède qui guérit du sortilège" : il communique les qualités spirituelles et les répand dans le souffle à partir de ses vertus curatives internes. »

La relation de cette modalité particulière du souffle qu'est le *nafth* avec la question de l'Inspiration divine est confirmée par une autre formule de "prise de refuge" que le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - utilisait au début de la prière rituelle : "Je me réfugie en Allâh contre le Shaytân le Lapidé, contre son souffle (*nafkh*), son insufflation (*nafth*) et son incitation mauvaise (*hamz*)" où le terme *nafth* est considéré traditionnellement comme une désignation de la poésie. Or celle-ci est loin de présenter uniquement un aspect néfaste ; elle revê-

---

9. Cette présence de l'élément "eau" est caractéristique du *nafth*, alors que l'insufflation au moyen du *nafkh* se réfère uniquement à l'élément "air".

10. Cf. Cor.,*113*,4.

11. *Inna Rûh al-Qudus nafatha fî rû'î. Rû'* désigne le coeur en tant qu'il est le siège de la crainte, en particulier la crainte de la mort. Il s'agit d'un hadîth de bonne augure selon lequel "l'âme... ne meurt pas sans avoir reçu dans son entièreté la nourriture qui lui revient."

12. Cette lettre est présente à la fois dans le vocable *nafth* et dans le nom Shîth.

tait même, au sein de traditions plus anciennes, une fonction rituelle dont le caractère opératif était précisément lié, comme dans le cas du *nafth* arabe, à certaines formes d'inspiration : « En latin, les vers étaient appelés *carmina*, désignation qui se rapportait à leur usage dans l'accomplissement des rites, car le mot *carmen* est identique au sanscrit *Karma*, qui doit être pris ici dans son sens spécial d'"action rituelle" ; et le poète lui-même, interprète de la "langue sacrée" à travers laquelle transparaît le Verbe divin, était *vates*, mot qui le caractérisait comme doué d'une inspiration en quelque sorte prophétique ».[13] Cette efficacité rituelle de la poésie traditionnelle est attribuée en Islam plutôt à certains vocables ou versets coraniques. On ne s'étonnera donc pas de trouver, toujours dans le commentaire de Jandî, un passage où celui-ci déclare, à propos de l'usage incantatoire du *nafth*, que Shîth est « le premier homme à qui ont été révélées les sciences des "dons traditionnels", celles des esprits et des anges qui ont pour fonction particulière de soumettre, d'influencer et de gouverner les êtres au moyen des Noms, des Lettres, des Mots et des Versets. »

La nature véritable des dons conférés par Shîth ne peut être comprise pleinement qu'à la lumière de la doctrine du Centre suprême. En effet, alors qu'Adam est une figure de la Tradition primordiale sous son aspect axial et synthétique, son fils représente la diversité des dons conférés aux prophètes et aux envoyés dans l'ordre ésotérique. Dans une perspective cyclique, ces dons peuvent être identifiés aux "Dépôts" et aux "Mystères" qui sont à l'origine de la constitution des centres spirituels, ainsi que des formes traditionnelles qui en sont issues. A cet égard, on soulignera que Shîth n'est pas seulement le "fils d'Adam" par excellence mais aussi le "maître de *sayyidnâ Idrîs*", considéré dans le *Tasawwuf* comme le "Pôle des esprits humains"[14]. Évoquant ce point, René Guénon rappelait que "d'anciens auteurs arabes le désignent par les noms, étranges en apparence, d'*Aghatîmûn* et d'*Adhîmûn* ; mais ces noms ne sont visiblement que des déformations du grec *Agathodaymôn*, qui, se rapportant au symbolisme du serpent envisagé sous son aspect bénéfique, s'applique parfaite-

---

13. R. Guénon, *La Langue des Oiseaux*, chap. VII des *Symboles fondamentaux*.
14. Cf. R. Guénon, *Le Tombeau d'Hermès*, p. 143 de *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. A cet aspect se rattache la désignation de Shîth comme "Maître des Feuillets primordiaux" (*sâhib as-sahâ'if*) que lui donne Nâbulusî. Selon un hadîth, ces Feuillets sont attribués principalement à Adam, à Shîth et à Idrîs.

ment à Seth". Cet aspect bénéfique est constamment rapproché, dans les écrits de notre maître[15], d'une part de la "face lumineuse" de *Metatron* dont la signification, selon la Kabbale hébraïque, correspond aussi exactement que possible à celle de Shîth dans l'ésotérisme islamique ; d'autre part, d'un symbolisme solaire et apocalyptique[16] qui se rapporte, quant à lui, à la fonction cyclique finale d'"Idrîs-Hermès" ainsi qu'à celle des trois Sceaux qui lui est solidaire. Ceci permet de comprendre la raison pour laquelle la doctrine des Sceaux est abordée par le "plus grand des Maîtres" précisément à propos du Verbe de Shîth.

Les indications qui précèdent montrent que celui des trois "fils d'Adam" qui représente le "secret de son père" peut être considéré, par là même, comme le dépositaire par excellence de la Science sacrée. Telle est, selon nous, la signification ultime des "mystères de Shîth" évoqués dans ce chapitre dont la sagesse caractéristique conditionne, ainsi que le conseil donné par Jandî le donne clairement à entendre, l'intelligence de toutes celles qui sont incluses dans le Livre des Chatons.

2. Les distinctions formelles développées dans le deuxième alinéa introduisent la doctrine de l'*isti'dâd* ou "prédisposition des êtres" qui détermine les distinctions véritables qu'il convient d'envisager ici.

La connaissance de la "prédestination de la personne à tout moment précis", à la fois distinctive et totale, est un privilège de l'Homme Parfait et relève de la Science éternelle d'Allâh. Les Gens de la Présence, que Jandî assimile à ceux qui pratiquent à tout instant la "vigilance spirituelle" (*murâqaba*) ne jouissent pas, pour autant, de ce privilège très rare. Ceux d'entre eux dont le dévoilement est au degré le plus élevé possèdent uniquement la connaissance de leur être immuable (*'ayn thâbita*) qui leur confère la science globale de leur prédisposition de sorte qu'ils peuvent savoir, grâce à la Présence divine actualisée à tel moment précis, le don qui leur est destiné à ce moment ; ceux-là "connaissent par leur prédisposition ce qu'ils vont recevoir", à l'inverse de ceux dont le dévoilement est à un degré inférieur, et qui ne connaissent leur disposition que par ce qu'ils ont reçu. Au-dessous de ces diverses catégories de Connaissants se trou-

15. Cf. *Le Roi du Monde*, chap. III. ; *Symboles fondamentaux*, chap. XX ; *Hermès* dans *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 132 à 137.

16. Evoqué par le nombre 666 dans les deux premiers écrits cités dans la note précédente et par la mention finale de la "Citadelle solaire" dans le troisième.

vent les "ignorants" qui, lorsqu'ils adressent des demandes, sont incités, soit par une précipitation naturelle, soit par le désir d'obtenir ce qui ne peut être obtenu qu'à la suite d'une demande, mais qui n'ont à ce sujet aucune connaissance précise, de telle façon qu'ils formulent une "demande globale".

Le Savant véritable est le pur serviteur qui ne demande que pour se conformer à l'ordre divin et sans souci d'obtenir ce qu'il demande, car il sait que seules la prédisposition (c'est-à-dire la capacité de recevoir un don principiel) et la prédestination (c'est-à-dire la possibilité de recevoir ce don à tel moment plutôt qu'à tel autre) sont décisives et qu'elles s'accomplissent en tous cas, qu'il y ait demande ou non. Le seul demandeur dont la demande sera nécessairement exaucée est celui qui connaît le "secret de la prédestination" et qui adresse des demandes concordantes par pure obéissance à Dieu.

- Ayyûb - sur lui la Paix ! -

Le Serviteur Parfait connaît sa prédisposition actuelle, le moment qui convient et la signification de l'épreuve qui, si terrible qu'elle puisse paraître, est toujours pour lui une manifestation de pure miséricorde.

- Je veux dire l'objet de la demande, non la réponse qui est le "Labbayka" d'Allâh

Le Cheikh attire l'attention sur le fait que toute demande est en réalité suivie d'une réponse, selon l'indication du verset : **Adressez-Moi des demandes, Je vous répondrai**[17]. Si l'actualisation de la chose demandée est retardée, cela tient à l'amour qu'Allâh porte au serviteur, et à la connaissance qu'Il a de sa prédisposition actuelle. Jandî insiste sur le fait que la réponse divine est, dans tous les cas, immédiate : "La réponse commence dès le premier moment de la demande, quelle qu'elle soit, et quel que soit le demandeur, et son accomplissement est nécessaire." Si la prédisposition du demandeur le permet, la demande est aussitôt réalisée ; dans le cas contraire, le Très-Haut agit de manière à la rendre réalisable plus tard ; ainsi, "il est répondu à toute demande, même si la réalité (manifestée) demeure sous la dépendance du Commandement d'Allâh". Cette doctrine repose sur le fait que la formulation de la demande est, elle aussi, le reflet de la prédisposition, car, comme Le Cheikh le précisait au début de l'alinéa précédent, "si leur disposition ne leur avait pas permis de demander, ils n'auraient pas demandé."

---

17. Cor.,2,186.

3. - *Ils ont atteint le Secret de la Prédestination (sirr al-Qadar)*

La connaissance du *Qadar* consiste à savoir que la décision divine de manifester les choses à tel instant précis est en conformité avec le Décret éternel (*Qadâ'*). La connaissance du *sirr al-Qadar* consiste à savoir qu'Allâh décrète uniquement ce qui est conforme à la science que Lui confère l'essence immuable de l'être concerné par ce Décret ; autrement dit, que les "dons" reçus par les êtres sont déterminés par leur prédisposition.

- *Ceux qui possèdent cette science de manière détaillée*

Jandî précise qu'Ibn Arabî était dans ce cas et raconte comment celui-ci avait décidé de ne pas prendre la mer pour quitter l'Andalousie une première fois avant d'avoir obtenu cette science : "Je me suis tourné vers Allâh avec une concentration et une contemplation totales, ainsi qu'une vigilance parfaite. Allâh me fit voir alors l'ensemble de mes états extérieurs et intérieurs jusqu'à la fin de ma vie".

- *Il n'est pas dans la capacité d'une créature*

Le privilège de cette science "divine" ne peut être obtenu qu'au moyen de la réalisation initiatique, et plus précisément d'un dépassement de la condition individuelle où les "états passagers" demeurent "revêtus de la forme de la réalité actuelle". Cet aspect a été évoqué brièvement dans le premier alinéa par les mots "le serviteur n'a pas conscience de sa prédisposition, alors qu'il a conscience de son état" ; en effet, la conscience (*shu'ûr*) est un mode de connaissance spécifiquement lié à l'individualité humaine. On remarque que ce passage, qui fait de la forme un élément caractéristique des limitations individuelles, rejoint la doctrine exposée par René Guénon sur les conditions de l'existence corporelle. La science effective du secret de la prédisposition apparaît ainsi comme une résultante de la réalisation des "Grands Mystères".[18]

- *Le mieux que puisse faire*

Les théologiens et ceux qui envisagent l'éternité de la Science divine d'une manière purement rationnelle admettent tout au plus que sa relation avec tel ou tel objet de connaissance puisse revêtir un caractère "nouveau" et contingent. Le défaut de cette conception est qu'elle a pour effet d'introduire une idée de succession temporelle et de dépendance, qui porte atteinte à la transcendance que ces théologiens entendent justement préserver. Plus inacceptable encore est la

---

18. Au début du §7, une précision analogue est apportée à propos de la science possédée en propre par l'"esprit du Sceau", qui n'est autre que celui d'Ibn Arabî.

doctrine de ceux qui considèrent l'attribut de science comme "surajouté" à l'Essence, ce qui revient à proclamer l'ignorance de cette dernière.

La doctrine véritable est celle selon laquelle l'Essence ne peut être totalement inconditionnée que si elle comporte les états contingents et conditionnés de l'existence : elle est leur unique *réalité* sans, pour autant, être limitée et conditionnée par eux. La connaissance de ces états est toute entière comprise dans celle des essences immuables et principielles des êtres, dont le Très-Haut possède la science et le "goût" parce qu'elles ne sont autres que Lui-même. Il n'"acquiert" donc pas, à proprement parler, cette science, et ne dépend aucunement des essences qui la Lui communiquent, contrairement à ce qu'admet de façon implicite le théologien qui parle de lien nouveau et contingent. Ce qu'affirme par voie d'indication subtile l'expression "Jusqu'à ce que Nous sachions", c'est que la distinction des essences immuables, ainsi que celle des modalités limitées et conditionnées que ces essences impliquent et manifestent extérieurement lorsqu'elles sont revêtues de la réalité principielle (*wujûd*) qui les actualise, est inhérente à la conception même de l'attribut divin de "science". En d'autres termes, la Science n'est possible qu'à partir du moment où les essences principielles des êtres sont distinguées au sein de l'Essence divine, car c'est leur distinction qui confère à la Science sa réalité et son contenu. C'est pourquoi Jâmî précise que la succession évoquée par cette expression est "essentielle" (*dhâtî*) et non "temporelle" (*zamânî*).

4. Selon Michel Vâlsan, la "Science de l'Essence est obtenue sous un rapport particulier à chaque être (*min wajhin khâssin*) et en dehors du ressort de l'Intellect Premier" ; il ajoutait : "C'est par ce *tajallî dhâtî* qu'est réalisé l'aspect suprême de l'Homme Universel car il se rapporte à l'Identité Suprême pleinement réalisée".[19] Cet aspect est mis en relation ici avec un terme de sens négatif : le silence, envisagé comme étant au-delà de la "parole suprême"[20]. Dans un précédent ouvrage[21], nous avons souligné que le même degré est évoqué par une autre expression négative, celle de *Lâ Maqâm*, la "Non-Station", dont la référence coranique est la Parole **O Gens de Yathrib**

19. Cf. *Études Traditionnelles*, 1966, p. 261.
20. Cf. R. Guénon, *Les États multiples de l'Être*, chap. III.
21. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. XX.

(Médine), il n'y a pas de lieu fixe pour vous (Cor,33,13). La Non-Station est définie par le Cheikh al-Akbar comme la Station initiatique proprement muhammadienne : "Ce privilège[22] n'appartient, parmi les hommes, qu'aux Muhammadiens exclusivement... Ceux qui possèdent les différentes Stations sont ceux dont les aspirations spirituelles sont limitées par des buts et des fins particulières, de sorte que, lorsqu'ils atteignent ces fins, d'autres surgissent à leur tour dans leurs coeurs. Ce qu'ils ont obtenu est alors pour eux un point de départ en vue d'une obtention nouvelle ; les fins particulières les régissent, du fait même qu'ils les recherchent ; il en est ainsi pour eux indéfiniment ! Le Muhammadien, quant à lui, n'est soumis ni à cette règle ni à cette restriction ; l'étendue de sa compréhension est celle de Dieu même."[23] La parole d'Abû Bakr citée par Ibn Arabî exprime un aspect plus limité qui correspond, du moins sous un certain rapport, à l'injonction coranique : **Et dis : Mon Seigneur, fais-moi croître en science !**[24] dont Michel Vâlsan a indiqué l'équivalence avec la formulation de la prière de demande prophétique : "Mon Seigneur, fais-moi croître en perplexité (ou en éblouissement) !"[25]. Les commentateurs des *Fusûs* soulignent que la "Science essentielle" exprimée ici par le silence ne comporte ni perplexité ni impuissance car elle est universelle. Définie comme étant "en dehors du ressort de l'Intellect Premier", cette science peut être identifiée comme étant celle du coeur, qui est le miroir "dans lequel Dieu voit Ses Noms" ainsi qu'un symbole du Califat suprême.[26]

5. Ce texte a donné lieu, dans le *Tasawwuf*, à d'amples commentaires. La place donnée à la fonction de Sceau des saints en regard de celle, d'origine coranique[27], de Sceau des prophètes appelait des mises au point d'autant plus nécessaires qu'elle était de nature à provoquer l'hostilité des exotéristes et à effaroucher tous ceux qui ne possèdent pas les connaissances doctrinales suffisantes pour situer les indications qu'il contient dans leur perspective véritable. On véri-

22. Lié à la Non-Station.
23. *Ibid.*, p. 318, par référence à *Futûhât*, chap. 381.
24. Cor.,20,114.
25. Cf. *Études Traditionnelles*, 1948, p. 206.
26. Dans les *Fusûs*, Ibn Arabî traite de la Sagesse du coeur à propos du Verbe de Shu'ayb (l'équivalent coranique du Jéthro biblique). Le coeur est le "Maître" de l'intellect comme Jéthro est celui de Moïse. Cette analogie introduit directement la doctrine développée dans le §5.
27. Cf. Cor.,33,40.

fiera, une fois de plus, comment le recours aux notions traditionnelles précisées par René Guénon facilite la compréhension de ce passage.

Nous avons vu que Shîth est le dépositaire par excellence de la Science sacrée. Celle-ci apparaît nécessairement comme "intérieure" et "ésotérique" au sein d'une révélation destinée au commun des hommes. L'audace vise ici, avant tout, à affirmer les privilèges de l'ésotérisme. La distinction du Sceau des prophètes et du Sceau des saints est unanimement envisagée par la tradition akbarienne en correspondance avec celle de l'extérieur et de l'intérieur d'un même degré de perfection initiatique. Ceci entraîne une conséquence fort importante, à savoir que le Sceau des saints dont il est question ici[28], bien qu'il ne soit pas autrement qualifié, ne peut être que le Sceau de la Sainteté muhammadienne, autrement dit Ibn Arabî lui-même. Cette conclusion peut être vérifiée aisément grâce à la mention du "mur de briques" vu différemment par les deux Sceaux. Au chapitre 65 des *Futûhât* le Cheikh al-Akbar rappelle cette parole du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - : "Je suis parmi les prophètes à l'exemple d'un homme qui aurait bâti un mur et l'aurait achevé, à l'exception d'une seule brique ; je suis, moi, cette brique : après moi, il n'y aura ni envoyé ni prophète." Il déclare ensuite avoir vu la Kaaba construite alternativement de briques d'or et d'argent, et entièrement achevée, sauf que, du côté allant de l'Angle yéménite à l'Angle syrien, mais plus près de celui-ci[29], il aperçut l'emplacement, sur des rangées différentes, de deux briques manquantes : "Sur la rangée supérieure manquait une brique d'or et sur la rangée inférieure une brique d'argent. Je me vis alors convenir pour l'emplacement de ces deux briques et je compris que j'étais ces briques mêmes". La parenté de ce texte avec celui des *Fusûs* est évidente et confirme que c'est bien la science du Sceau de la Sainteté muhammadienne qui est évoquée ici par l'expression "Niche du Sceau des saints". On voit donc où réside l'audace : l'emplacement du Sceau des saints (Ibn Arabî) est plus élevé que celui du Sceau des prophètes (Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - en tant qu'envoyé divin), même si le premier est

---

28. Sur la doctrine des Sceaux, cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, chap. V.
29. La Kaaba représente le Temple de la Tradition primordiale et universelle ; le Yémen, l'ouverture du cycle ; et la Syrie, sa fermeture. C'est pourquoi les deux briques manquantes sont plus proches de l'Angle syrien.

inférieur au second dans le fait qu'il est soumis à la Loi sacrée établie par celui-ci. D'autres indications du texte illustrent cette supériorité du Sceau des saints : la Prophétie légiférante a pris fin alors que la Sainteté est permanente et ne cessera jamais ; le saint (*walî*) porte un nom qui est un des Noms d'Allâh alors qu'il n'en va pas de même pour l'envoyé ; la science des Lois sacrées étant elle-même d'ordre ésotérique, le Sceau des saints en a la connaissance directe alors que le Sceau des envoyés, en tant que tel, ne la reçoit que par l'intermédiaire d'un ange. Comment concilier tout ceci avec la doctrine traditionnelle qui affirme, sans aucun doute possible, la supériorité de la fonction de l'envoyé sur celle du saint ?

Les commentateurs soulignent à ce propos que l'"élévation" n'est pas le critère de l'excellence suprême. René Guénon a exprimé cet aspect d'une façon magistrale en recourant à la notion de "réalisation descendante" et en mentionnant expressément, pour illustrer ceci, la fonction d'envoyé divin[30]. Cette fonction implique la plénitude de la sainteté et de la réalisation spirituelle, ce qui permet de comprendre pourquoi le Sceau des saints est envisagé comme "une des perfections du Sceau des envoyés". D'autre part, la *risâla*[31] a pour effet de voiler l'enseignement métaphysique proprement dit et les "secrets" de tous ordres qui lui sont attachés, ce qui explique que le Sceau des saints apparaisse extérieurement comme un être distinct du Sceau des envoyés. La supériorité de ce dernier est attestée dans les passages des *Futûhât* où Ibn Arabî affirme que le saint "envie" l'envoyé précisément parce que sa fonction ne relève pas, comme celle du *walî*, d'un attribut divin, le Très-Haut ne pouvant être considéré comme "envoyé par Lui-même". L'Homme Parfait, lorsqu'il "redescend"[32], revêt le voile de la servitude et réalise initiatiquement la "jonction des extrêmes" en assumant à nouveau les limitations inhérentes à la condition humaine.

---

30. Cf. *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. XXXII.
31. Ou "mission de l'envoyé".
32. L'aboutissement de ce processus "descendant" n'est autre que le Califat ; (cf. *Les sept Étendards du Califat*, chap. XV). Si l'on objecte que *al-Khalîfa* est rangé par Ibn Arabî, tout comme *al-Walî*, parmi les "Noms Excellents", nous ferons remarquer que, dans la prière prophétique de demande où ce Nom figure ("...et sois pour nous un Compagnon dans notre voyage et un Calife auprès des nôtres" ; cf. *ibid.*, p.37), le terme *khalîfa* désigne la fonction de préposé et que celui qui l'assume est soumis à celui qu'il représente de sorte que, par ce Nom, le Très-Haut revêt, en réalité, une condition servitoriale.

Le Sceau des saints apparaît comme "une des perfections du Sceau des envoyés" lorsque celui-ci est envisagé comme "Esprit universel"[33]. Dans le chapitre 14 des *Futûhât*[34] le Cheikh al Akbar déclare : "Cet Esprit muhammadien a dans le monde des supports de manifestation dont les plus parfaits sont le "Pôle du temps", les *Afrâd*, le Sceau de la Sainteté muhammadienne et le Sceau de la Sainteté universelle qui est 'Isâ - sur lui la Paix !" A ce point de vue, la *wilâya muhammadiyya* peut être identifiée au Centre Suprême, source universelle de sainteté et de science à laquelle l'ensemble des prophètes et des envoyés puisent en tant qu'ils sont aussi, et même avant tout, des êtres de contemplation et de réalisation spirituelle[35]. Ce Centre représente l'aspect intérieur de la *risâla*, symbolisé par l'or comme celle-ci l'est par l'argent ; ou encore par la "lumière solaire" reflétée, en quelque sorte, par la "lumière lunaire" communiquée aux hommes par les envoyés[36]. C'est pourquoi Qâchânî utilise, à propos du Sceau des saints[37], l'appellation traditionnelle de "sainteté solaire". Par référence plus directe à la fin du présent paragraphe, le même auteur identifie "cette source de la science et des sciences de l'ensemble des saints et des prophètes" au *Maqâm Mahmûd* (la "Station Louangée")[38] auquel Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - sera établi au Jour de la Résurrection et où il obtiendra le privilège de l'Intercession universelle. Cette dernière indication revêt un intérêt particulier car ce *Maqâm* est lié au "nom intermédiaire" du Prophète tandis que la fonction correspondante concerne plus spécialement le "monde de l'homme", depuis Adam jusqu'au Jour de la Résurrection[39]. Selon cette perspective cyclique, le Sceau de la Sainteté universelle[40] apparaît lui-même comme "une des perfections" du Sceau de la Sainteté muhammadienne ; du reste, on remarque que, dans le

---

33. Qaysarî utilise à ce propos l'expression "*haqîqa muhammadiyya*" qui en est un équivalent.
34. Cf. vol. 2, p. 363 de l'éd. O. Yahya.
35. Dans le chapitre sur le Verbe de 'Uzayr, il est dit que "la Station initiatique de l'envoyé en tant que Savant (par Allâh) est plus complète et plus parfaite que celle qu'il possède en tant qu'Envoyé et Législateur".
36. Sur les implications eschatologiques de ce symbolisme, cf. *Les sept Étendards*, p.289-291.
37. Rappelons qu'il s'agit plus spécialement du Sceau de la Sainteté muhammadienne. L'aspect "lunaire" correspondant est représenté par les autres Saints.
38. Sur ce *Maqâm*, cf. *ibid.*, les trois derniers chapitres.
39. Cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 55-56.
40. C'est-à-dire le Christ de la Seconde Venue.

texte du chapitre 14 cité ci-dessus, ces deux Sceaux sont mentionnés ensemble, et en compagnie du "Pôle du temps" qui occupe, en réalité, le même degré. Ceci peut expliquer la raison pour laquelle, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, la qualité spécifiquement "muhammadienne" du Sceau de la Sainteté n'apparaît pas visiblement dans le présent chapitre. Dans un texte où Shîth peut être considéré comme une désignation du Dépositaire de la Science et de la Tradition primordiales, la fonction des trois Sceaux qui véhiculent l'action du Centre Suprême à l'égard de l'Islam est envisagée dans son unité fondamentale, en dépit de la différenciation formelle qui est la leur du point de vue cylique.

- *Muhammad qui a la primauté sur tous*

Selon les commentateurs, il faut comprendre : "sur tous les prophètes et sur tous les saints" car il est le "seigneur des Fils d'Adam", c'est-à-dire de l'ensemble des hommes, quels que puissent être leur degré et leur fonction. Il s'agit d'une allusion transparente à la doctrine du Califat muhammadien, ce que confirme également la mention de l'Intercession.[41]

- *Il a déterminé une condition particulière*

Certains, dont Qaysarî, considèrent ces mots comme une restriction, par référence a ce qui a été expliqué plus haut (§5, alinéa 3) : la perfection du Prophète n'implique pas sa primauté "en toute chose et à tout degré". D'autres y voient plutôt l'expression d'un privilège : cette condition particulière n'est autre que l'état humain, de sorte que l'Intercession apparaît comme une manifestation en ce monde de la miséricorde universelle, rapportée ici à Dieu dans le commentaire de Qaysarî et à la fonction du Sceau des saints dans celui d'Ismâ'îl Haqqî. Pour ce dernier, "l'ouverture de la porte de l'Intercession" indique un état où le Sceau des prophètes peut être envisagé comme le "miroir" du Sceau de la Sainteté muhammadienne du fait que celui-ci est "son (être) intérieur".

- *Dans cet état, il aura la prééminence sur les Noms divins*

En quelques mots, Ibn Arabî esquisse une véritable "métaphysique de l'Intercession". Le point essentiel est que la prééminence de Muhammad sur les Noms est envisagée ici à la fois sous un aspect primordial d'"ouverture" et sous un aspect final de "clôture", ce qui est en harmonie avec le complémentarisme caractéristique de la

---

41. Ceci peut expliquer, mais non justifier, que ce passage ait été supprimé de la traduction de Titus Burckhardt.

fonction cyclique de Shîth[42]. Le premier aspect se relie au Nom *ar-Rahmân*, le "Tout-Miséricordieux", car c'est par l'"intercession" initiale de ce Nom que sont rendues possibles la différenciation et l'existenciation de tous les autres Noms (qui représentent ici aussi bien "les autres prophètes, envoyés et saints" que la totalité des êtres particuliers) ; le second correspond au Nom *arham ar-Râhimîn*, car c'est par l'intercession finale de ce Nom que "pourront sortir du feu ceux qui n'auront accompli aucun bien"[43] de sorte que la fonction propre du "Vengeur" prendra fin. Ce double aspect est évoqué par une certaine ambiguïté du texte : alors que seul le Nom *ar-Rahmân* est expressément mentionné[44], le verbe *taqaddama* peut être compris à la fois dans un sens de succession ("précéder", ce qui correspond à l'aspect primordial) et dans un sens hiérarchique ("avoir la prééminence", "l'emporter sur", ce qui correspond à l'aspect final). Les commentateurs voient dans l'emploi de ce verbe une allusion au hadîth où le Très-Haut déclare : "Ma miséricorde précède Ma colère".

6. Ce paragraphe confirme les interprétations qui précèdent par deux allusions au Centre Suprême : le terme *sâdin* évoque les "Gardiens de la Terre sainte" et le Nom divin *al-'Adl* la fonction du Roi de Justice[45].

Il comporte une subtilité que Bâlî met en lumière : le Nom *ar-Rahmân* est relié tout d'abord à l'idée d'une "miséricorde sans mélange" par référence à une des significations traditionnelles de ce Nom : "le Tout-Miséricordieux de ce monde et de la vie future" ; puis, dans le deuxième alinéa, à l'idée d'une miséricorde "mélangée", car le fait qu'un don apparaisse "pur de tout mélange" au moment où il est conféré ne signifie pas qu'il en sera nécessairement de même à l'avenir. Il conclut que la seconde mention du Nom *ar-Rahmân* a pour but d'indiquer que même les dons qui sont dits "divins" parce que le Nom de Majesté "Allâh" contient tous les Noms particuliers (y compris ceux qui impliquent la vengeance ou le désagrément) procèdent, dans leur totalité, de la miséricorde universelle du Tout-Miséricordieux : **Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux : quel que soit Celui que vous invoquiez, Il possède les Noms excellents** (Cor,*17*,110).

---

42. Cf. *Études complémentaires sur le Califat*, p. 121.
43. *Les sept Étendards*, p. 297.
44. De telle sorte qu'il apparaît ici comme un équivalent de *arham ar-Râhimîn*.
45. *Ibid.*, p. 256-257.

- en tant qu'Il est le gardien des Trésors

Les Trésors sont les déterminations principielles des êtres au sein de l'Essence divine ; à chacun correspond un Nom qui lui est propre et qui est son "gardien". C'est "par l'entremise" de ce Nom qu'Allâh octroie à chaque être ce qui lui appartient, aussi bien dans son essence immuable que dans ses états manifestés, peu importe que ceux-ci soient, ou non, conformes aux exigences de la Loi sacrée. Comme les Noms divins ne sont pas "surajoutés" à l'Essence, Allâh est, en réalité, l'unique Donateur et l'unique Gardien. Par là, les déterminations principielles des êtres sont "pures de toute association".[46]

7. *- Cette science est celle de Shîth*

S'agit-il de la science des dons d'une façon générale, ou, plus spécialement, de la science des dons provenant des Noms, du fait que le présent paragraphe suit immédiatement la partie du texte qui se rapporte à cette question ? Les commentateurs, à l'exception de Qaysarî et de Bâlî, adoptent la première solution. En réalité, les deux interprétations se complètent : Shîth est le "don essentiel" fait par Dieu à Adam, mais sa fonction propre est de communiquer les dons particuliers, c'est-à-dire ceux qui proviennent des Noms.

Il "n'assiste pas l'esprit du Sceau" car celui-ci est au même degré que lui et représente un autre aspect de la même fonction ; on peut considérer qu'il s'agit ici tout aussi bien du Sceau des envoyés que du Sceau des saints.

La suite de l'alinéa souligne que la fonction du Sceau découle de son degré de réalisation initiatique. Ce point avait été évoqué en des termes semblables dans le §3 (alinéa 1) à propos de la prédisposition "dont le serviteur (en tant qu'individu) ne peut avoir conscience, alors qu'il a conscience de son état (individuel)". Le degré envisagé ici est le degré suprême, ce qu'indiquent à la fois la notion sous-entendue de "don essentiel" et l'analogie établie entre le Principe et le Sceau au sujet de la "qualification par les contraires".

---

46. Ismâ'îl Haqqî considère que l'"association" mentionnée vise non pas la relation du Nom et de l'Essence mais les relations des Noms entre eux : ils sont "unis" au point de vue de l'Essence puisque, à ce degré suprême, leurs significations sont équivalentes (l'"Intérieur" est l'"Extérieur", etc.) et "non-associés" au point de vue de leurs déterminations propres.

- C'est de lui qu'il procède et c'est à lui qu'il retourne

Cette indication est interprétée à plusieurs degrés. Du point de vue de la manifestation corporelle, on comprend que Shîth est engendré par Adam, puis qu'il "retourne à lui" en devenant lui-même un homme. Du point de vue cyclique, on considère qu'Adam représente l'Axe du Monde ; Shîth figure alors l'aspect polarisé de cet axe, qui comporte le double pouvoir d'"ouvrir" et de "sceller" le cycle humain[47] : selon sa signification primordiale, il confère les dons "qui proviennent des Noms" par l'intermédiaire d'Adam puisqu'Allâh **a enseigné à Adam tous les Noms** (Cor,2,31) ; selon sa fonction finale, il ramène toutes choses à Allâh. Cette fonction eschatologique est mise en lumière par l'expression *hibat Allâh*, utilisée par Ibn Arabî pour expliquer la signification du nom "Shîth" ; en effet, cette expression a pour nombre 78 et ce nombre est aussi celui des Lettres-Isolées qui contiennent le "secret du Coran" que le Mahdî aura pour mission d'interpréter et de révéler. Enfin, Qaysarî interprète ce passage en mode principiel en indiquant que "l'enfant est le secret de son père" comme Adam est le secret de Dieu, par référence à celui qui "scelle la Sainteté totale" et appelle Dieu "Père".[48]

8. *- La pure quintessence de l'Élite de l'Élite*

Jandî commente la hiérarchie évoquée ici, en des termes repris par Ismâ'îl Haqqî.

Le "commun" d'entre les Gens d'Allâh (c'est-à-dire les Initiés qui n'ont pas atteint le terme des Petits Mystères) proclament la doctrine de l'Unité (*Tawhîd*) selon "les trente-six Stations mentionnées dans le Coran"[49].

L'Élite contemple l'Unité en tant que celle-ci implique la pluralité, c'est-à-dire la différenciation logique d'un "sujet" qui la proclame, d'un "objet" qui est proclamé et d'un principe commun à ces deux éléments.

L'Élite de l'Élite contemple l'Unité dans la pluralité, de sorte qu'il n'y a plus de différenciation.

La quintessence de l'Élite de l'Élite contemple la pluralité, la multiplicité et la différenciation dans l'Unité.

---

47. Cf. *Études complémentaires sur le Califat*, p. 120, 121, 162.
48. Cf. la p. 71 de son commentaire.
49. Sur cette question, cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité* selon Ibn Arabî.

La pure quintessence de l'Élite de l'Élite réunit ces deux dernières contemplations. Jandî établit des distinctions plus subtiles encore au sein de cette catégorie, le degré suprême correspondant à une synthèse effectuée "au-delà de l'Unité, de la multiplicité, de l'union entre les deux et de ce que l'on comprend d'ordinaire comme étant l'absolu, à un degré[50] où l'affirmation de tout cela équivaut à sa négation."

- Il y a rupture avec la loi ordinaire

La plupart des commentateurs considèrent que ce reflet sans inversion est une figure de l'Homme Universel, l'essence du Miroir divin coïncidant alors avec l'être qui s'y contemple. Si le texte ajoute que "l'inversion apparaît"[51], c'est parce que ce miroir est envisagé alors comme étant placé entre le Principe et Sa Manifestation.[52]

Qâchânî envisage cette inversion dans le monde intermédiaire qui est celui des similitudes (*'âlam al-mithâl*), gouverné par la Dignité de l'Imagination (*hadrat al-khayâl*). Si le contemplant y voit une personne qui lui dit : "Je suis Allâh", il sait qu'il en est véritablement ainsi, sauf que "Dieu n'est pas vu alors selon Sa propre Forme, mais selon la forme de celui qui le voit dans le domaine de l'Imagination".

Jandî mentionne ici le complémentarisme du *tûl* et du *'ard* (l'"exaltation" et l'"ampleur"), le premier terme étant rapporté au "monde du Commandement et des esprits"[53] et le second au "monde des formes corporelles et imaginaires". Cette interprétation évoque la doctrine des "deux natures du Christ"[54].

- Certains vont jusqu'à nier la contingence

La question de la contingence se rattache à la doctrine de la *mashî'a*[55]. Sur ce sujet, les contradictions sont nombreuses dans les écrits du Cheikh al-Akbar. Nous avons signalé[56] celle qui concerne la possibilité, ou non, d'un libre-choix au sein de la Volonté princi-

---

50. Littéralement : en une essence (*'ayn*).
51. Comme celle d'un reflet dans l'eau.
52. Cette inversion est analogue à celle du *Triangle de l'Androgyne* (qui se rapporte à la manifestation universelle) par rapport au "triangle principiel" tel qu'il a été interprété par Michel Vâlsan ; cf. *Les sept Étendards*, p. 178-180. On notera que le miroir est placé ainsi, symboliquement, dans une position horizontale.
53. Evoqué, selon lui, dans le texte par l'allusion à "ce qui paraît long (*mustatîl*, de la même racine que *tûl*) dans un miroir long".
54. Sur ce point, cf. M. Vâlsan, *Références islamiques du symbolisme de la Croix*, dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 55-57.
55. Cf. *Les sept Étendards*, chap. VII.
56. *Ibid.*, p. 57-58.

pielle. Cette fois, c'est la contingence qui est affirmée, alors qu'elle est niée et qualifiée d'"illusion" dans un texte particulièrement remarquable des *Futûhât*. Du reste, le passage commenté ici comporte une ambiguïté dans la mesure où la "nécessité par Autre que soi" est affirmée à la fois par les "penseurs à l'intelligence faible" et par "l'homme de réalisation véritable". En dépit de ces imprécisions et contradictions apparentes, inhérentes à la nature même du sujet, la doctrine exposée est, en réalité, toujours la même, chaque affirmation étant valable dans la perspective qui la justifie.

L'affirmation de la contingence prévaut ici du fait qu'il s'agit des dons procédant des Noms, qui ont pour objet de conférer la réalité actuelle aux essences particulières. Celles-ci sont placées ainsi sous la dépendance du Donateur, car elles n'ont pas en elles-mêmes le principe de leur nécessité : c'est là la définition de la contingence.

9. La tradition akbarienne considère que l'appellation de "Sceau des engendrés" doit s'entendre dans un sens initiatique : il s'agit du dernier homme "véritable", qui n'est pas un simple "animal d'apparence humaine"[57]. Ce "degré minimum" de réalisation est identifié à la Station du Coeur[58] (*maqâm al-qalb*), ce qui permet aux commentateurs d'introduire l'idée de paternité et d'établir une analogie avec le cas de Shîth : l'Esprit "engendre" le coeur tout comme Adam donne naissance à son fils. Dans cette perspective, la "soeur" qui naît avant lui est présentée comme l'image inversée, à la fin du cycle, d'Eve "tirée du côté d'Adam", tandis que l'allusion à la Chine est expliquée par le fait qu'il s'agit du "plus éloigné des pays", tout comme le coeur est "le plus bas des degrés".

La plupart des commentateurs affirment avec une certaine insistance que le Sceau des engendrés doit être considéré comme distinct du Sceau de la Sainteté universelle (le Christ de la Seconde Venue), mais il faut bien dire que la fonction propre de ce dernier est décrite dans leur exégèse du présent chapitre d'une manière un peu vague[59], ce qui peut avoir conduit l'Émir Abd al-Qâdir à proposer une interprétation d'ensemble basée sur l'idée de "fermetures successi-

57. *Ibid.*, p. 60-61.

58. Ce terme est compris ici comme le lieu de manifestation des révélations divines et de la perfection des Noms.

59. D'autant plus qu'il leur est difficile de distinguer clairement le temps de la manifestation de chacun de ces deux Sceaux (sur ce point, cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 42)

ves"[60] : fermeture de la "prophétie légiférante" par Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - ; puis, fermeture par Ibn Arabî de la "prophétie générale" et d'un degré de sainteté impliquant non seulement la réalisation de l'Identité Suprême mais aussi la qualité spécifique d'"héritier muhammadien" ; puis, fermeture par *sayyidnâ 'Isâ* d'un degré de sainteté impliquant la réalisation de l'Identité Suprême mais non l'héritage spécifiquement muhammadien ; enfin, fermeture des degrés de sainteté inférieurs à l'Identité Suprême par le Sceau des engendrés qui apparaît par là comme le "dernier des saints". Cette interprétation de l'Émir est strictement conforme à celle qui prévaut dans les commentaires antérieurs, qu'elle expose de manière plus claire et plus explicite.

Bien entendu, nous ne contestons nullement, ni la vérité, ni le caractère traditionnel de cette doctrine, mais nous avouons ne pas être entièrement convaincu qu'elle corresponde vraiment au texte des *Fusûs* et à l'intention du Cheikh al-Akbar. La distinction du Sceau de la Sainteté universelle et du Sceau des engendrés nous paraît reposer sur un malentendu : on considère que ce dernier représente le degré le plus bas de la réalisation et on en déduit qu'il ne peut s'agir de 'Isâ puisque celui-ci possède le degré suprême. Mais ce n'est pas du tout ce que dit le texte des *Fusûs*, où il est bien précisé, non seulement que le "dernier des engendrés" est "sur les traces" de Shîth, mais aussi qu'il est "détenteur de ses secrets". Nous avons vu que ces secrets sont ceux de l'Esprit universel envisagés plus spécialement dans leur application au cycle humain, c'est-à-dire dans les "dons" conférés aux différents prophètes. Le Sceau "héritier de Shîth" et qui, en cette qualité, "ferme" ce que Shîth a "ouvert" et "rassemble" ce que Shîth a "dispersé" se situe forcément au même degré que lui, et il ne peut s'agir que du Sceau de la Sainteté universelle[61] . A partir de là, on est amené à interpréter ce texte volontairement énigmatique selon le mode qui, pour nous, est le seul qui lui convient vraiment, c'est-à-dire l'*ishâra*[62] . En effet, les "engendrés" peuvent légitimement être considérés comme une désignation spécifique de l'"humanité" constitutive de notre état individuel dont la vie est la caractéristique ; or, la

60. Cf. *Kitâb al-Mawâqif*, *Mawqif* 353.
61. C'est ce qu'affirme Dâwûd Qaysarî, dont la position ne paraît si critiquable que parce qu'elle est insuffisamment justifiée.
62. Sur ce mode, cf. *Marie en Islam*, chap. II.

sainteté universelle que *sayyidnâ 'Isâ* aura pour fonction de "sceller" est définie dans les *Futûhât* comme s'étendant "depuis Adam jusqu'au dernier des saints"[63] et nous avons nous-même précisé à cet égard que "le Sceau de la Sainteté universelle est le dernier des êtres humains qui possédera la connaissance directe des secrets communs à l'Islam et aux autres formes traditionnelles, secrets qui concernent plus particulièrement le cycle humain."[64]. La mention de la Chine constitue une *ishâra* plus évidente encore puisque le vocable qui désigne cette contrée a le même nombre que le nom "'Isâ"[65] ; en outre, la Chine est un symbole à la fois du monde intermédiaire et du "Saint-Empire", ce qui implique une signification eschatologique précise, liée à la manifestation finale de fonctions relevant directement du Centre Suprême[66]. La "langue des gens de ce pays" n'est autre que la langue "solaire" de la Tradition primordiale qui sera manifestée de nouveau et qui prendra pour support la Loi universelle de l'Islam telle qu'elle aura été proclamée par le Mahdî[67] ; et ceci est de nature à expliquer une autre *ishâra* de notre texte puisque "la soeur qui viendra avant lui" peut être compris comme une figure de la *risâla* muhammadienne dont le statut universel sera actualisé par le "dernier des Califes" ; d'autant plus que les "deux pieds" sont un symbole de la différenciation de l'Ordre divin, qui s'opère lorsque celui-ci "descend" dans le domaine individuel[68].

Le moins que l'on puisse dire est que le passage final du présent chapitre peut être interprété comme une allusion au Sceau de la Sainteté universelle, contrairement à l'opinion dominante. Considérer le Sceau des engendrés comme un être distinct, c'est admettre que ce texte mentionne le Sceau des prophètes et le Sceau des saints (compris, selon la tradition akbarienne, comme étant spécifiquement le Sceau de la Sainteté muhammadienne) tandis qu'il omettrait le Sceau de la Sainteté universelle, dont la fonction est complémentaire

---

63. Cf. chap. 73, partie introductive.
64. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 43.
65. *Sîn* = 90 + 10 + 50 = 150 ; *'Isâ* = 70 + 10 + 60 + 10 = 150.
66. Ce sont les "vizirs du Mahdî" dont il est question au chapitre 366 des *Futûhât*. On ne peut exclure que des implications de cet ordre aient été volontairement occultées par les disciples directs du "plus grand des Maîtres".
67. Sur ce point, cf. *Les sept Étendards*, chap. XXXIV, XXXV, XXXVI.
68. Cf. *Marie en Islam*, chap. VI.

des deux précédentes, au profit d'un "Sceau des engendrés" dont il n'est question nulle part ailleurs dans l'oeuvre d'Ibn Arabî. Cela paraît peu vraisemblable ; *mais Allâh est plus savant !*

3.

LE CHATON D'UNE SAGESSE TRANSCENDANTE DANS UN VERBE DE NÛH (NOÉ)

1. Sache - qu'Allâh te confirme par un esprit procédant de Lui ! - que, pour les métaphysiciens véritables[1], la transcendance appliquée à Dieu est l'essence même de la limitation et du conditionnement. Elle découle, soit d'une ignorance, soit d'une inconvenance lorsqu'elle est professée sans réserve. Le croyant qui prétend suivre les Lois révélées mais s'en tient à la transcendance et ne voit rien d'autre fait preuve d'inconvenance et taxe de mensonge Dieu et Ses envoyés - que les Grâces unitives d'Allâh soient répandues sur eux ! - sans s'en rendre compte : il s'imagine avoir gagné, alors qu'il a perdu ; alors qu'il est pareil à celui qui "croit en une partie et ne croit pas en l'autre" ![2] D'autant plus qu'il est bien connu que les Lois sacrées, quand elles s'expriment au sujet du Dieu Très-Haut, utilisent un langage qui présente pour le commun (des croyants) uniquement un sens apparent ; tandis que, pour l'Élite, il comprend la totalité des sens impliqués dans sa formulation, quelle que soit la langue dans laquelle elles ont été révélées. Il y a une manifestation de Dieu en toute création : Il est l'Extérieur dans tout ce qui est compris[3] et Il est l'Intérieur qui échappe à toute compréhension, sauf à la compréhension de celui qui affirme que le monde est Sa Forme et Son Ipséité[4]. "Il"[5] est le Nom

1. *Ahl al-haqâ'iq* ; littéralement : les Gens des vérités principielles.
2. Allusion à Cor.,4,150 : **Ils disent : Nous croyons en une partie (du Coran) et nous ne croyons pas en l'autre.**
3. Aussi bien par le commun que par l'Élite.
4. Sa Forme, car le monde procède de Ses Noms ; Son Ipséité, car le Très-Haut est sa lumière et sa réalité actuelle (*wujûd*). Celui qui affirme cela professe la transcendance véritable car "il n'y a plus d'Intérieur pour lui" (Nâbulusî).
5. La répétition du Nom *Huwa* dans tout ce passage conduit à penser que "Il" est ici une désignation de l'Ipséité divine. Pourtant, les commentateurs pensent plutôt qu'il se rapporte au "monde" mentionné dans la phrase précédente. Leur interprétation (qui n'exclut pas la précédente) est renforcée par les termes *bi-l-ma'nâ* (quant à la réalité principielle) qui suggèrent une opposition logique entre le principe (*ma'nâ*) et la manifestation (le monde). Qâchânî comprend que le Nom "l'Extérieur" vise ici le sens apparent des Écritures sacrées auquel il a été fait allusion.

"l'Extérieur" tout comme Il est, quant à la réalité principielle, l'Esprit de la manifestation : Il est donc aussi "l'Intérieur" ; Sa relation avec les formes manifestées du monde[6] est celle de l'Esprit régisseur de la Forme[7].

La définition de l'homme comprend à la fois son extérieur et son intérieur ; et ce n'est là qu'un exemple, car il en va de même pour tout ce qui est défini. Dieu est défini par tout ce qui est définissable[8]. Or, les formes du monde sont innombrables et inépuisables. Personne[9] ne peut connaître la définition de chacune d'elle, si ce n'est à la mesure de ce que ces formes communiquent à chaque savant[10] ; c'est pourquoi on ignore la définition de Dieu. Pour la connaître, il faudrait connaître aussi celle de toute forme, ce qui est impossible ; la définition de Dieu est donc elle-même impossible.

De manière analogue[11], celui qui ne considérerait que Sa ressemblance[12] à l'exclusion de Sa transcendance Le conditionnerait, Le limiterait et ne Le connaîtrait pas.

---

6. Il ne s'agit pas seulement ici des formes individuelles mais aussi des différenciations principielles au sein de la manifestation supraindividuelle. Le Très-Haut est l'Esprit suprême qui régit les corps, les âmes et les esprits.
7. Qâchânî comprend qu'il s'agit ici, spécifiquement, de la Forme humaine.
8. Puisque, ainsi qu'il vient d'être dit, "il y a une manifestation de Dieu en toute création". Nâbulusî introduit un sous-entendu qui modifie légèrement le sens de ce passage : "A l'exemple de l'homme dont la définition comprend son extérieur et son intérieur, (Dieu comprend) tout ce qui est défini ; Il est défini par tout ce qui est définissable."
9. En dehors d'Allâh.
10. *Littéralement : à la mesure de ce qui est obtenu, pour chaque savant, à partir des* formes du monde. Il faut lire *'âlim* (savant), et non *'âlam* (monde) comme le font notamment Buckhardt et Austin, car le contexte indique qu'il est question ici du monde et non d'une pluralité de mondes au sein de l'univers. La lecture *'âlam* implique que l'on lise *sûrat* (au singulier) : "à la mesure de ce qui est obtenu, pour chaque monde, à partir de sa forme propre".
11. Dans cet alinéa, Ibn Arabî envisage rapidement la limitation inverse de la première, celle qui consiste à considérer uniquement l'immanence au détriment de la transcendance.
12. *Tashbîh* ; terme opposé à *tanzîh*, traduit ici par "transcendance". La notion fondamentale exprimée par ce dernier terme est celle d'un "éloignement" à l'égard de toute imperfection et, par conséquent, d'une incomparabilité totale ; au contraire, c'est l'idée de "ressemblance" qui prédomine dans le *tashbîh*.

Celui qui réunit ces deux aspects de la connaissance d'une façon "sommaire"[13] - non en mode distinctif, car cela est impossible du fait que les formes présentes dans le monde sont inépuisables - Le connaît aussi de cette façon, (c'est-à-dire) en mode non-distinctif ; de même qu'il se connaît lui-même d'une façon sommaire et non-distinguée. C'est pour cela que le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - a lié la connaissance de Dieu à la connaissance de soi-même en disant : "Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur" ; et que le Très-Haut a dit : **Nous leur ferons voir Nos Signes dans les étendues lointaines...**, c'est *ce qui est extérieur à toi*, **...et dans leurs propres âmes...**, c'est ton être, **...jusqu'à ce qu'il devienne évident pour eux...**, c'est-à-dire pour ceux qui considèrent ces Signes, **...qu'il[14] est Dieu[15]** : en tant que tu es Sa Forme et qu'Il est ton Esprit[16]. En effet, tu es pour Lui ce que la forme corporelle est pour toi et Il est pour toi comme[17] l'Esprit qui gouverne la forme de ton corps. La définition (de l'homme) comprend à la fois ce qui est extérieur et intérieur à toi : si l'Esprit cesse de gouverner la forme, ce qui demeure de celle-ci n'est plus un homme ; bien qu'on dise d'elle "la forme d'un homme"[18] - pareille à ce qu'est une forme de bois ou de pierre - on ne la désigne plus par le nom d'"homme" que par métaphore, non selon la réalité véritable. (Au contraire), s'agissant des formes du monde, Dieu ne peut jamais[19] en être séparé : la qualité divine

---

13. *Ijmâl*. L'idée de "somme" convient mieux ici que celle de "synthèse" ; il s'agit de l'indistinction des éléments d'un tout.
14. C'est-à-dire ce qui a été vu : ton être, ou ce qui est extérieur à toi.
15. Cor.,*41*,53.
16. Ibn Arabî tire uniquement la conséquence qui l'intéresse dans ce contexte, mais on peut comprendre aussi : en tant que les étendues lointaines sont Sa Forme et qu'Il est leur Esprit.
17. L'emploi de ce terme indique que la similitude n'est pas complète : l'esprit de l'homme est lié à sa forme individuelle et, sous ce rapport, conditionné par elle ; en outre, sa forme corporelle subsiste un moment après sa mort. En revanche, l'Esprit divin n'est jamais conditionné par une forme (admettre le contraire, c'est affirmer l'"incarnation" au sens du terme *hulûl*) et les formes du monde ne peuvent à aucun moment subsister sans lui.
18. Littéralement : de l'homme.
19. *Aslan* : fondamentalement.

fait partie de sa définition[20] selon la réalité véritable, non par métaphore ; tout comme elle fait partie de la définition de l'homme tant qu'il demeure vivant.

De même que la forme extérieure de l'homme louange, au moyen du langage qui lui est propre, son[21] esprit, son âme et Celui qui la gouverne[22], de même Allâh a fait en sorte que les formes du monde "célèbre(nt) Sa transcendance par Sa propre Louange"[23] mais nous, nous ne comprenons pas leur célébration[24] parce que nous ne pouvons épuiser les formes que le monde renferme. Pourtant, elles sont toutes le langage de Dieu[25] et parlent pour célébrer Sa louange ; c'est pourquoi Il a dit : **La Louange appartient à Allâh le Seigneur des mondes**[26] ; c'est-à-dire : c'est à Lui que reviennent toutes les louanges ; Il est Celui qui loue et Celui qui est louangé.

2. *Par la transcendance, tu Le conditionnes*
et par l'immanence, tu Le limites.
Si tu professes les deux, tu es sur la bonne voie[27] ;
tu es un Imâm et un Maître des Connaissances.

---

20. Certains commentateurs pensent qu'il s'agit de la définition de Dieu, car les formes du monde impliquent nécessairement l'existence de la fonction divine (évoquée dans le texte par le terme *ulûhiyya*). La comparaison indique plutôt qu'il s'agit de la définition du monde, considéré comme la manifestation du Nom "l'Extérieur" ; on traduit alors *ulûhiyya* par "qualité" ou "essence divine". Le monde ne peut être à aucun moment séparé de Dieu qui, selon les termes utilisés par Jandî, est "l'Ipséité du tout" (*huwiyyat al-kull*).
21. C'est-à-dire l'Esprit de cette forme.
22. Variante : son esprit et son âme qui la gouvernent. Le texte est incertain mais non le sens, car il s'agit en tous cas de l'"intérieur" correspondant à la forme extérieure de l'homme.
23. Allusion à Cor.,17,44 : **il n'est aucune chose qui ne célèbre Sa transcendance par Sa propre Louange.** On notera la relation entre ce verset et la qualification de la présente Sagesse : *yusabbihu* (célèbre la transcendance) est de la même racine que *subbûhiyya.*
24. Allusion à la suite de même verset : **...mais vous ne comprenez pas leur célébration.**
25. Littéralement : le tout est les langues de Dieu qui proclament la louange de Dieu.
26. Cor.,1,2.
27. *Musaddadan.* On peut lire aussi *musaddidan* : "tu indiques la bonne voie". Ce sens est renforcé par la présence du terme *imâm* dans le second hémistiche.

Qui parle de "parité" est un associateur[28] *,*
qui parle d"'imparité"[29] *un unificateur.*[30]
Prends garde à la "ressemblance" si tu es un "second"[31] *;*
prends garde à la transcendance si tu singularises.
Tu n 'es pas Lui et pourtant tu es lui : tu Le vois
au coeur des choses[32] *, libre et conditionné.*

3. Allâh le Très-Haut a dit : **Rien ne Lui est semblable...**[33] , proclamant ainsi Sa transcendance, **...et Il est Celui qui entend et qui voit**, proclamant ainsi Son immanence. Le Très-Haut a dit : **Nulle chose n'est comme Son semblable...**, proclamant ainsi Son immanence et l'existence d'un double, **...et Il est Celui qui entend et qui voit**, proclamant ainsi Sa transcendance et Son incomparabilité.[34]

Si Nûh -sur lui la Paix !- avait réuni pour son peuple les deux modalités de l'appel[35] , ils lui auraient répondu ; mais il les a appelés **à voix haute**, puis il les a appelés **en secret** ; puis il leur a dit : **Implorez le pardon de votre Seigneur : Il est, en**

---

28. La lecture *mushrik* est la plus communément admise, mais certains lisent aussi *musharrik* : quelqu'un qui, ayant établi un "associé", professe la dualité, qu'il en ait conscience ou non.
29. *Ifrâd*, par opposition à *ishfâ'* (parité) dans le premier hémistiche. Ces termes, qui se rapportent au symbolisme numérique, sont transposés ici dans le domaine métaphysique.
30. *Muwahhid*. Le terme est pris ici dans un sens péjoratif (Nâbulusî est seul à penser le contraire) et désigne celui qui proclame l'unité divine en ignorant la pluralité des Noms. Sa présence montre bien l'objet véritable du présent chapitre, qui est de combattre une conception erronée de la doctrine islamique du *Tawhîd*.
31. C'est-à-dire si tu t'affirmes comme "autre que Lui", conformément à ce qu'indique le vers suivant.
32. *Fî 'ayn al-umûr*. Littéralement : dans l'être déterminé des choses; variante : *fî-l-'uyûn* (dans les êtres).
33. Cor.,42,11. Ce paragraphe marque la transition entre l'enseignement métaphysique relatif au présent chapitre et le commentaire des principaux versets de la sourate Nûh. Il expose brièvement la doctrine coranique à la lumière de laquelle l'"appel" de *sayyidnâ Nûh* va être jugé.
34. Littéralement : la transcendance et l'incomparabilité. Selon cette seconde interprétation du verset, c'est **Son semblable** qui est **Celui qui entend et qui voit**, ce qui est une expression de l'Identité Suprême.
35. C'est-à-dire l'immanence et la transcendance.

vérité, Celui qui pardonne universellement[36]. Il a dit également : ***J'ai appelé mon peuple de nuit et de jour et mon appel n'a fait qu'augmenter leur aversion***[37]. Il a mentionné encore que son peuple faisait semblant d'être sourd à son appel[38], sachant ce qui lui incomberait s'il y répondait (favorablement)[39].

Les Savants par Allâh savent à quoi Nûh - sur lui la Paix! - faisait allusion quand il a loué son peuple par le langage du blâme ; ils savent[40] que (les gens de son peuple) n'ont pas répondu à son appel uniquement à cause de la discrimination (*furqân*) qu'il comportait, alors que la réalité véritable[41] est à la fois discrimination (*furqân*) et synthèse (*qur'ân*)[42]. Celui que l'on a établi dans la synthèse n'accorde plus d'intérêt à la discrimination, bien que celle-ci soit comprise dans la première ; le *qur'ân* inclut le *furqân*, alors que l'inverse n'est pas vrai. Pour cette raison, le *qur'ân* apparaît comme un privilège de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - ainsi que de cette Communauté, qui est **la meilleure qui ait été existenciée pour les hommes**[43], car *laysa ka-mithli-Hi shay'un*[44] unit les deux aspects[45]. Si Nûh avait formulé oralement un verset similaire, ils lui auraient répondu. (Le Prophète) a proclamé l'immanence et la transcendance dans un seul verset ; que dis-je : dans la moitié

---

36. Cor.,*71*, 9-10. Ibn Arabî reprendra la question du pardon dans l'alinéa 3.
37. Cor.,*71*, 5-6. Ibn Arabî commentera les termes "de nuit" et "de jour" à la fin de l'alinéa 4.
38. Car cet appel était unilatéral et avait recours uniquement à la transcendance.
39. Allusion à Cor.,*71*,7.
40. Selon une variante, le verbe est au singulier, ce qui conduit Nâbulusî à penser que le sujet est Nûh.
41. *Al-amr.*
42. La discrimination entre l'immanence et la transcendance et la synthèse de ces deux modalités de l'appel reflètent, dans le domaine formel où s'exerce la fonction de l'envoyé, des aspects métaphysiques essentiels.
43. Allusion à Cor.,*3*,110.
44. C'est la transcription du verset commenté par Ibn Arabî dans le premier alinéa. Répété à trois reprises, il apparaît ici comme l'emblème de l'excellence muhammadienne.
45. Correspondant aux deux interprétations qui ont été données de ce verset dans le premier alinéa. Selon une autre lecture, ce verset est considéré comme une phrase indépendante et le sujet de "unit les deux aspects" est Allâh.

d'un verset ![46] Alors que Nûh a appelé son peuple **de nuit...** en s'adressant à leurs intelligences et à leurs facultés spirituelles qui sont des réalités cachées **...et de jour** en s'adressant à leurs formes extérieures et à leurs sensibilités ; il n'a pas réuni ces deux modalités de l'appel comme le fait *laysa ka-mithli-Hi shay'un*. Cette discrimination les a révulsés intérieurement et a **augmenté leur aversion**. Ensuite, il a dit de lui-même[47] qu'il les avait appelés pour qu'Il **leur pardonne**[48] non pour qu'Il leur accorde le dévoilement. Ils comprirent ce qu'il avait dit - sur lui la Grâce et la Paix ! - (d'une façon littérale) : **ils mirent leurs doigts dans leurs oreilles et couvrirent leur tête de leurs vêtements**[49] ; tout cela pour manifester la forme du "voile" à laquelle il les avait appelés. Ils répondirent à son appel par des actes (extérieurs), non (en disant) : "*Labbay-Ka*"[50].

Laysa ka-mithli-Hi shay'un comporte à la fois l'affirmation et la négation d'un semblable[51]. C'est pourquoi (le Prophète) - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - a pu dire de lui-même qu'il avait reçu les Paroles Synthétiques[52] : Muhammad n'a pas appelé son peuple **de nuit et de jour** mais bien "de nuit" durant le jour et "de jour" durant la nuit.

4. Nûh dit à son peuple, suivant la Sagesse[53] qui lui est propre : **Il enverra le Ciel sur vous en pluies abondantes...**[54] : ce sont les connaissances qui procèdent de l'intellect et qui concernent les significations spirituelles ainsi que la spéculation utilisée en vue de l'interprétation ésotérique ; **...Il vous aidera par des richesses**[55] **...**, c'est-à-dire ce qui vous "attire"[56] vers Lui

46. On peut comprendre que l'autre moitié est ici **Celui qui entend et qui voit**.
47. Et non "en lui-même" selon la traduction erronée de Bulent Rauf.
48. C'est-à-dire, littéralement : pour qu'Il les couvre.
49. Cor.,*71*,7. Sous-entendu : pour ne pas entendre.
50. C'est-à-dire : "En réponse à Toi" ; cf. *supra*, chap. 2 note 18.
51. Selon que l'on donne, ou non, à la particule *ka* sa valeur comparative.
52. L'expression est prise ici dans le sens spécial d'"union des complémentaires".
53. *Fî hikmati-hi* ; c'est la version généralement adoptée. Jandî lit plutôt *fî kalimati-hi* : dans la parole qu'il a adressée à son peuple.
54. Cor.,*71*,11. C'est la suite des versets commentés plus haut (§3, alinéa 2).
55. *Amwâl*, cf. Cor.,*71*,12.

de sorte que vous voyiez votre propre forme en Lui, car celui d'entre vous qui s'imagine qu'il Le voit n'a pas la connaissance. Le Connaissant est celui d'entre vous qui sait que c'est lui-même qu'il voit ; c'est cela qui partage les hommes en ignorants et en savants.[57]

...et son enfant...[58] : c'est-à-dire le produit de leur[59] spéculation rationnelle, car la réalité[60] dont la science est donnée par la contemplation est très éloignée des produits de la faculté réflexive, **... (n'ont fait qu'accroître) sa perte... : leur commerce ne leur a rien rapporté !**[61] Ce qui était entre leurs mains, et qu'ils imaginaient être leur possession, leur a été ôté ! Ceci correspond, chez les Muhammadiens (au verset) : **Et dépensez de ce qu'Il vous a confié à titre de dépôt**[62] , et chez Nûh (au verset): **que vous ne preniez pas de préposé en dehors de Moi**[63] .

---

56. *Yamîlu*. Ce terme, qui évoque l'idée de "pencher", "s'incliner", est considéré par Ibn Arabî comme étant de la même racine que *amwâl*.
57. Cet aspect a été évoqué déjà à propos du Verbe de Shîth ; (cf. chap. 2, §4).
58. Il y a ici une rupture dans le commentaire d'Ibn Arabî qui, curieusement, n'est signalée ni dans les traductions ni dans les commentaires de son texte que nous avons pu consulter. Le Cheikh commente le début du verset 12 : **Il vous aidera par des richesses...** qui continue par les mots *wa banîn* (**...et des fils** : au sens de "descendance") ; puis, il enchaîne en citant, non pas ces derniers mots, mais le terme *waladu-hu* (son enfant) qui figure dans la même sourate au verset 21 dont le sens est : **Nûh dit : "Mon Seigneur, ils m'ont désobéi et ont suivi celui dont la richesse et les enfants n'ont fait qu'accroître la perte"**. "La richesse et les enfants" (littéralement : l'enfant) du verset 21 est une expression de même sens que celle du verset 12 "des richesses et des fils", ce qui explique qu'Ibn Arabî puisse passer de l'une à l'autre, donnant par ce procédé insolite une indication subtile dont nous tenterons d'élucider la signification dans notre commentaire.
59. Le passage de la deuxième à la troisième personne du pluriel marque la rupture.
60. *Al-amr*. Ce terme a été utilisé plus haut (cf. n.41) pour désigner la même doctrine métaphysique.
61. Cor.,*2,16*. *Toutes les citations coraniques qui suivent jusqu'à la fin du paragraphe* font partie du commentaire des mots "sa perte". Le texte de la sourate Nûh se poursuit avec les termes qui figurent en tête du §5 : **...Et ils ont machiné une ruse immense....**
62. Cor.,*57,7*. *Mustakhlafîn* (confié à titre de dépôt) est un terme de la même racine que *khalîfa* (calife) ; cf. *Les sept Étendards*, p.36-37, 152-153.
63. Bien que cette citation figure à la fin d'un verset où il est question tout d'abord de Mûsâ puis d'une "guidance destinée aux Fils d'Israël", les commentateurs coraniques admettent qu'elle puisse se rapporter au début du verset suivant **...ô descendance de ceux que nous avons portés avec Nûh** (Cor.,*17,3*). C'est cette

(Le Très-Haut) confirmait[64] que (selon le peuple de Nûh) ils étaient les possesseurs (véritables) et que c'est Allâh qui gérait (leurs biens), alors que (selon les Muhammadiens)[65] ils sont eux-mêmes uniquement des préposés tandis que c'est à Allâh que la possession appartient. (Cependant,) Il est aussi leur Préposé[66] : la possession leur appartient (mais elle leur a été confiée) à titre de dépôt ; c'est par là qu'Il est "possession de la possession", comme l'a dit Tirmidhî[67] - qu'Allâh lui fasse miséricorde !

5. **...Et ils ont machiné une ruse immense...**[68], car le fait d'appeler à Allâh le Très-Haut[69] est une ruse à l'égard de celui qui est ainsi appelé : n'étant pas absent au commencement[70], Il ne peut être une fin à laquelle on appelle (à se rendre). **J'appelle à Allâh...** - ceci est l'essence même de la ruse - **...selon une vision subtile**[71] : attirant l'attention (par ces mots) sur le

---

interprétation qui est reprise ici par Ibn Arabî, d'une manière d'autant plus significative qu'au verset 6 de la même sourate on trouve les mots *wa amdadnâkum bi amwâlin wa banîn* : **Et Nous vous avons aidés par des richesses et des fils.**

64. Au moyen d'un verset révélant ce qu'imaginait le peuple de Nûh.
65. C'est l'interprétation dominante, mais on peut comprendre aussi, comme Nâbulusî : selon la réalité véritable.
66. Cet ajout ne contredit pas ce qui précède mais montre que les Muhammadiens réunissent tous les aspects de la réalité : ils savent qu'Allâh est le seul possesseur véritable, mais aussi que c'est eux qui ont la possession apparente. C'est pourquoi ils suivent le Prophète à qui Allâh a donné l'ordre de **Le prendre pour Préposé** (Cor.,73,9).
67. *Mulk al-mulk.* Dans le contexte, cette lecture nous paraît la meilleure. Elle contient une allusion à la Question 16 du *Questionnaire.*
68. Cor.,71,22. A partir de ce verset, la sourate 71 est commentée jusqu'à sa fin.
69. Sous-entendu : pour tout envoyé, quel qu'il soit.
70. Le Très-Haut était déjà présent auprès de l'"appelé" et des divinités qu'il adorait.
71. Cor.,12,108. Cette référence coranique engendre une difficulté. En effet, il s'agit d'une parole que le Prophète Muhammad prononce sur l'ordre d'Allâh. Or, l'ensemble du passage tend à montrer la supériorité de l'appel "muhammadien" sur l'appel "noachite". On peut donc s'étonner qu'Ibn Arabî illustre l'appel de Nûh au moyen d'une parole que le Coran attribue expressément à Muhammad. Ceci explique que, selon Ismâ'îl Haqqî, le sujet du verbe *nabbaha* (attirant l'attention sur le fait) est en réalité le Prophète de l'Islam. Les autres commentateurs sont d'un avis contraire et considèrent que la position muhammadienne est exposée à partir des mots "Le Muhammadien vint alors" ; ce que le texte akbarien confirme

fait que l'Ordre tout entier Lui appartient[72]. Ils répondirent (à Nûh) en recourant à la ruse, de la même façon qu'il les avait appelés. Le "Muhammadien"[73] vint alors ; il savait que l'appel à Allâh ne se fait pas sous le rapport de Son Ipséité mais uniquement sous celui de Ses Noms ; et il dit : **Le jour où Nous rassemblerons ceux qui ont la crainte pieuse en les conduisant en troupe vers le Tout-Miséricordieux**[74] ; Il a utilisé la particule "vers"[75] et l'a couplée avec le Nom (le Tout-Miséricordieux). Nous savons ainsi que le monde est entouré d'un Nom divin[76] qui leur[77] impose d'avoir la crainte pieuse.

Ils exprimèrent leur ruse en disant : **N'abandonnez jamais vos divinités ; n'abandonnez jamais, ni Wadd, ni Suwâ',**

---

en déclarant que les mots "J'appelle à Allâh" sont "l'essence même de la ruse". La cohérence du propos conduit donc à envisager le verset cité comme la référence coranique d'un enseignement divin relatif à la fonction d'envoyé d'une façon générale : la "ruse" est une ruse divine et la "vision subtile" une caractéristique commune à tous les envoyés qui sont des Connaissants véritables ; le sujet de *nabbaha* est alors le Très-Haut Lui-même.

72. Sous-entendu : à la fois dans son commencement et dans son terme, dans celui qui appelle et celui qui est appelé.

73. C'est-à-dire le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - désigné ainsi du fait que l'Esprit muhammadien, qui régit l'ensemble du cycle humain, représente la norme et l'excellence qui marquent les limites de la Station initiatique symbolisée par Nûh. On peut comprendre aussi qu'il s'agit de l'"héritier" ou de l'"appellant" muhammadien.

74. Cor.,*19*,85.

75. *Ilâ* ; cette préposition, également présente dans l'expression : appeler "à" c'est-à-dire "vers" Allâh, fonde l'analogie établie ici.

76. Ismâ'îl Haqqî se réfère au chapitre 33 des *Futûhât* (cf. vol. 3, p.297 de l'éd. O. Yahya), où Ibn Arabî commente le même verset, pour identifier ce Nom comme étant *al-Jabbâr* (Celui qui contraint) car "celui qui a la crainte pieuse est le compagnon du Contraignant : il se protège contre sa puissance impérieuse" ; mais on peut penser aussi qu'il s'agit, pour tout être du monde, du Nom divin qui le régit en propre. D'autres commentateurs, notamment Nâbulusî, pensent plutôt qu'il s'agit d'*ar-Rahmân*, en tant que celui-ci englobe tous les Noms, de sorte que "tous les êtres du monde ont la crainte pieuse et seront conduits en troupe vers le Tout-Miséricordieux en tant qu'ils sont (présents) dans leur (propre) réalité actuelle", qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent.

Quelle que soit l'interprétation adoptée, le "Muhammadien" appelle à rejoindre un Nom divin, et non l'Ipséité principielle, exprimant par là la supériorité de sa connaissance sur celle du "Noachite".

77. Il ne s'agit plus seulement du peuple de Noé mais de tous les êtres du monde.

ni Yagûth, ni Ya'ûq, ni Nasr...[78]. En effet, cet abandon les aurait privé de la connaissance de Dieu dans une mesure correspondante, car tout objet d'adoration comporte un aspect (divin) connu de celui qui connaît cet objet et ignoré de celui qui l'ignore. Les Muhammadiens disent, quant à eux : **Ton Seigneur a décrété de toute éternité que vous n'adorerez que Lui**[79] ; c'est-à-dire : Il a établi la chose ainsi. Le Savant (par Allâh) sait Qui est adoré, et dans quelle forme Il s'est manifesté pour être adoré, et que la séparation[80] et la pluralité sont semblables à celles des organes dans la forme sensible de l'homme et des facultés subtiles dans sa forme spirituelle, de sorte qu'en tout objet d'adoration c'est Allâh seul qui est adoré.

Celui dont la connaissance est inférieure s'imagine que la qualité divine est dans ces objets mêmes ; sans cette imagination, ni pierre, ni aucune chose semblable n'aurait jamais été adorée. C'est pourquoi le Très-Haut a dit : **Nommez-les !**[81] car, s'ils les avaient nommés, ils les auraient appelés "pierre", "arbre", "astre" ; et si on leur avait dit : "Qui adorez-vous ?" ils auraient répondu : "une Divinité" ; ils n'auraient dit, ni "Allâh", ni "la Divinité".

Celui dont la connaissance est supérieure n'est pas le jouet de son imagination ; il dit plutôt : "Ceci est un support théophanique qu'il convient de vénérer", de sorte que rien ne lui fait défaut.

L'"inférieur", celui qui recourt à l'imagination, déclare : **Nous les adorons uniquement pour qu'ils nous rapprochent d'Allâh**[82] ; le "supérieur", le savant (véritable), déclare (plutôt): **Votre divinité ne peut être qu'une Divinité unique : faites donc acte de soumission**[83] **à elle...**[84] là où elle se mani-

78. L'existence de ces divinités est effectivement attestée dans les traditions antéislamiques. Par ailleurs toutes les citations coraniques qui suivent jusqu'à la fin du §5 font partie du commentaire akbarien et non de la sourate 71.

79. Cor.,*17*,23.

80. *Tafrîq*, de la même racine que *furqân*.

81. Cor.,*13*,33.

82. Cor.,*39*,3.

83. A*slimû*. En l'occurrence, il s'agit d'une invitation à la Connaissance métaphysique évoquée par l'idée de "soumission universelle", et non d'une invitation à

feste[85] **...et annonce la bonne nouvelle aux humbles** : ceux chez qui le feu de leur nature[86] a été éteint[87] de sorte qu'ils disent "une Divinité" et non "un aspect naturel"[88].

6. **...Ils ont en vérité égaré un grand nombre...**[89], c'est-à-dire : ils les ont plongés dans la confusion en dénombrant l'Unique au moyen d'aspects et de relations diverses ; **...et Tu n'as (en rien) fait croître les Injustes...** - (qui le sont) à l'égard d'eux-mêmes[90] - **les Élus**[91], **ceux qui ont reçu le Livre en héritage**[92] : (les Injustes forment) la première des trois catégories, celle qu'Il a placée devant **celui qui suit une voie moyenne** et **celui qui précède**[93] ; **...si ce n'est en égarement**[94], c'est-à-dire

---

"entrer en Islam" au sens historique de cette expression. En effet, les envoyés divins antérieurs à l'Islam, dont Noé est le prototype, sont également considérés par Ibn Arabî comme des "Pôles muhammadiens" ; (cf. *Futûhât*, chap. 462.).

84. Cor.,*21*,34.
85. C'est-à-dire dans les divers supports de sa théophanie.
86. Sur le lien entre le feu et la nature (*tabî'a*), cf. *Marie en Islam*, p.54.
87. Ibn Arabî explique le sens du terme *mukhbitîn* (se montrer humble devant Dieu) - tiré de la racine *kh-b-t* - au moyen d'une assimilation verbale établie avec le verbe *khabâ* (de racine *kh-b-w*) qui désigne notamment le fait de laisser s'éteindre un feu. Dans son commentaire, Qâchânî souligne le contraste entre l'"orgueil" du feu qui cherche à s'élever et l'humilité de ceux qui s'abaissent devant Dieu.
88. Lorsque le "feu de la nature", c'est-à-dire la vie individuelle, n'est pas éteint à l'intérieur de l'homme, il ne peut voir extérieurement que l'aspect naturel des réceptacles théophaniques. Inversement, s'il perçoit la "qualité divine" de ces derniers, c'est parce que l'extinction en lui du "feu naturel" lui permet d'actualiser son essence principielle, car, selon l'enseignement des Maîtres de la Voie, "seul Dieu peut voir Dieu".
89. Cor.,*71*,24. C'est la continuation du texte de la sourate Nûh, qui fait suite à l'énumération des divinités adorées.
90. C'est-à-dire les saints, les Élus qui sacrifient leurs propres âmes.
91. Allusion à Cor.,*38*,47.
92. Cor.,*42*,14. Jâmî précise qu'il s'agit du Livre de la Synthèse et de la Réalité (divine).
93. Allusion à Cor.,*35*,32. Cette citation coranique et les deux précédentes forment un tout qui n'est, dans l'exposé, qu'une simple incidente destinée à commenter le terme *zâlimîn* (les Injustes). Le verset dans son entier est le suivant : **Ensuite, Nous avons donné le Livre en héritage à ceux que Nous avons élus d'entre Nos serviteurs ; parmi eux, celui qui est injuste à l'égard de lui-même ; parmi eux, celui qui occupe une position intermédiaire ; parmi eux, celui qui précède par les bonnes oeuvres avec la permission d'Allâh.** Sur la relation de ce verset avec les trois dernières *munâzalât* dans les *Futûhât*, cf. *"Un Océan sans ri-*

la perplexité du Muhammadien[95] (qu'il exprime en disant) : "fais-moi croître en perplexité à Ton sujet"[96] ; **Chaque fois que (l'éclair) brille pour eux, ils marchent à sa clarté ; et lorsque l'obscurité retombe sur eux, ils s'arrêtent.** [97]

Celui qui est dans la perplexité "suit le cercle", et le mouvement circulaire s'effectue autour du Pôle de sorte qu'il ne s'en écarte jamais[98] ; en revanche, celui qui parcourt un chemin rectiligne suit la tangente[99], s'écarte de l'objet de la Quête, part à la recherche de ce qui est en lui[100] et demeure prisonnier de l'imagination qui est la limite de ce qu'il peut atteindre ! Pour lui, il y a un "depuis", un "jusqu'à" et un "entre les deux", tandis que, pour celui qui suit le mouvement circulaire, il n'y a, ni point de départ qui impliquerait un "depuis", ni point d'arrivée

---

vage" et la Doctrine ésotérique du Califat, dans *Études complémentaires sur le Califat*, p.143.

94. C'est la fin du verset Cor.,71,24 : **...et Tu n'as en rien fait croître les Injustes, si ce n'est en égarement.**

95. *Hayrat al-Muhammadî.* On peut lire aussi : "c'est-à-dire en perplexité. En revanche, le Muhammadien (exprime cette même perplexité en disant) : Fais-moi croître, etc." Dans le premier cas, *al-Muhammadî* est un complément de *hayrat* ; dans le second, le sujet d'une phrase sous-entendue.

96. *Zid-nî fî-Ka tahayyuran.* Ce sont les termes d'une demande que le Prophète a adressée à Allâh. Michel Vâlsan a assimilé sa signification à celle du verset : **Dis: mon Seigneur, fais-moi croître en Science** (Cor.,*20*,114) ; cf. *Études Traditionnelles*, 1948, p.206.

97. Cor.,*2*,20. Il s'agit cette fois d'un verset coranique destiné à commenter la notion de perplexité. "L'éclair" et "l'obscurité" symbolisent la diversité des théophanies : dans l'unité et dans la multiplicité, dans les lumières de l'évidence et dans les ténèbres de la perplexité, dans le mouvement et dans l'arrêt, dans la Beauté et dans la Majesté.

98. Allusion au rite de la circumambulation autour de la Kaaba. Selon Bâlî, celui qui est dans la perplexité parcourt le cercle (tout-enveloppant) d'*al-wujûd*, terme qui est présent à la fin du paragraphe. Selon Qâchânî, son mouvement est "par Allâh, depuis Allâh, vers Allâh : c'est le mouvement même d'Allâh".

99. *Mâ'il* ; littéralement : "dévie". C'est le participe actif du verbe qui a été utilisé plus haut pour commenter le terme *amwâl* (cf. *supra*, notes 55 et 56). Comme, dans ce contexte symbolique, c'est la "voie circulaire" qui maintient l'être dans la proximité et le "chemin rectiligne" qui constitue la déviation, nous avons traduit *mâ'il* par "suit la tangente".

100. Le sens de ces mots n'est pas approbateur, mais critique : en cherchant à l'extérieur de lui ce qui se trouve en réalité en lui-même, il se trompe dans sa quête.

qui le ferait régir par un "jusqu'à". Il possède le *wujûd*[101] le plus parfait. C'est à lui que furent données les Paroles et les Sagesses synthétiques.[102]

...Du fait de leurs "transgressions"...[103] qui les font avancer[104] jusqu'à ce qu'ils se noient[105] dans les mers de la Science par Allâh qui est perplexité[106]... **ils sont introduits dans un Feu...**, dans ce qui est l'essence même de l'Eau pour les Muhammadiens : **Lorsque les mers seront en ébullition**[107] - l'athanor entre en ébullition lorsque tu l'allumes[108] - **...et ils ne trouveront en dehors d'Allâh personne pour les secourir...** car Allâh est l'essence de ceux qui les secourent : eux-mêmes ont péri en Lui pour toujours[109]. S'Il les avait retirés (de ces mers pour les conduire) vers le rivage, le rivage de la Nature, Il les aurait fait descendre de ce Degré suprême ; bien que le tout[110] soit à Allâh et par Allâh ; où plutôt : bien qu'il soit Allâh.[111]

101.Dans le contexte, ce terme peut être compris comme désignant la réalisation initiatique.

102.Les "Paroles synthétiques" ont été données au Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! Le Cheikh al-Akbar étend ici ce privilège à l'ensemble des "Muhammadiens", c'est-à-dire au premier chef à lui-même en tant que "transmetteur" du Livre des Chatons des Sagesses.

103.Cor.,*71*,25. Ce sont toujours les "Muhammadiens" qui sont visés par cette interprétation ésotérique.

104.*Khatat*. La racine *kh-t-w* dont est tiré le terme coranique *khatî'âti-him* comporte à la fois l'idée de commettre une faute et celle de faire un pas, ce qui explique notre traduction. Certains commentateurs lisent plutôt *khattat* qui a le sens de "tracer un trait" ; il s'agirait alors, selon Jandî et Qâchânî, des *khitat ta'ayyunâti-him*, ce qui donne le sens suivant : "Du fait de leurs transgressions, qui sont ce que tracent pour eux (leurs déterminations principielles), ils se noient...etc.".

105.*Fa-gharaqû* ; allusion au terme *ughriqû* du texte coranique, cité de manière indirecte.

106.Littéralement : la perplexité.

107.*Sujjirat* ; cf. Cor.,*81*,6.

108.Le mot *tannûr*, qui est à l'origine de l'"athanor" hermétique, intervient à deux reprises dans le Coran (Cor.,*11*,40 et *23*,27). Son "feu" est mis ici en relation avec l'"ébullition des mers".

109.Sous-entendu : et ils ont acquis par là la vie et la science véritables.

110.Y compris ce qui appartient à l'ordre de la Nature.

111.Il faut comprendre que les degrés initiatiques, tout comme les Noms divins, peuvent être doués d'excellence les uns par rapport aux autres.

7. **...Nûh dit : « Mon Seigneur...**[112] ; il n'a pas dit : "mon Dieu", car le Seigneur possède la *stabilité*[113], alors que la Divinité se différencie par les Noms de sorte que **chaque jour Il est à quelque oeuvre**[114]. Par le terme "seigneur", il a voulu signifier la maîtrise de l'"altération de couleurs"[115], du fait qu'il n'y a en vérité que Lui.

...ne laisse sur[116] **la Terre...** ; il les appelle à entrer dans ses entrailles ; (de même) chez le Muhammadien : "Si vous faisiez descendre une corde, elle tomberait sur Allâh"[117] ; **Il possède ce qui est dans les Cieux et ce qui est sur la Terre**[118] : lorsque tu es enterré en elle, c'est toi qui es à l'intérieur d'elle et c'est elle[119] qui est ton enveloppe ; **c'est en elle que Nous vous ferons retourner et c'est d'elle que Nous vous ferons ressortir une nouvelle fois**[120], du fait de la différence des aspects.

...d'entre les mécréants...[121] ; **ceux qui ont couvert leur tête et leurs vêtements** et **qui ont mis leurs doigts dans leurs**

112.Cor.,*71*,26. C'est le début de la prière de demande qui se poursuivra jusqu'à la fin du verset.

113.*Thubût*. En doctrine akbarienne, la stabilité est un attribut fondamental de ce Nom, qui exprime sa fonction "fixatrice".

114.Cor.,*55*,29.

115.*Talwîn*. Il s'agit d'un terme technique mentionné par Ibn Arabî dans son *Kitâb al-istilâhât* et commenté par lui par référence au même verset. C'est, dit-il, "la plus parfaite des Stations spirituelles". Cette "maîtrise" présente une relation directe avec le sujet du présent chapitre, puisque les "couleurs" symbolisent ici les modifications apportées dans le domaine des formes traditionnelles. Elle s'opère au moyen de la Lumière essentielle, présente en toute couleur sans être altérée par aucune.

116.C'est-à-dire à sa surface.

117.Ce sont les termes d'un hadîth prophétique.

118.Cor.,*2*,55. Verset incident qui, de même que le suivant, est cité comme commentaire des mots "sur la Terre".

119.D'après Bulent Rauf, Ismâ'îl Haqqî lirait "et Il est ton enveloppe". Cette lecture n'est signalée par aucun commentaire mais correspond sans aucun doute à l'*interprétation métaphysique de ce passage*.

120.Cor.,*20*,55.

121.Tout comme *ghafara* (pardonner), *kafara* (être mécréant) comporte le sens ésotérique de "couvrir". Les deux verbes sont rapprochés ici : au verset 7, ceux que Nûh avait appelés à demander le pardon de son Seigneur avaient utilisé cette signification ésotérique pour s'opposer à lui en se couvrant la tête. Au verset 26, ils sont traités de mécréants du fait qu'ils demeurent "voilés" à l'égard de la Vérité que l'envoyé leur communique.

oreilles, recherchant ainsi un voile protecteur[122] parce qu'il les avait appelés "pour qu'Il leur pardonne" ; or, le pardon, c'est le voile.

...nul habitant solitaire...[123] : aucun d'entre eux, afin que le bénéfice soit universel, comme l'appel l'avait été ;

...car si Tu les protèges, Toi..., c'est-à-dire si Tu T'en décharges et les laisses (faire),

...ils égareront Tes serviteurs... en les plongeant dans la perplexité, en les faisant sortir de la servitude pour les mener aux mystères de la seigneurie qui sont en eux ; ils se considéreront comme des seigneurs après avoir été, pour eux-mêmes, de (simples) serviteurs ; ils deviendront les "serviteurs-seigneurs"

...et n'engendreront... : ils ne produiront et ne feront paraître

...que des enfants sans pudeur..., c'est-à-dire montrant ce qui avait été caché,

...totalement mécréants...[124], c'est-à-dire cachant à nouveau ce qui avait été manifesté : ils feront apparaître ce qui était caché, puis ils le cacheront à nouveau de sorte que celui qui les considérera sera dans une perplexité complète, ne sachant plus ce que recherche l'"impudique" par son impudicité et le "mécréant" pas sa mécréance[125], alors qu'il s'agit de la même personne !

8. **...Mon Seigneur, pardonne-moi...**, c'est-à-dire "couvre-moi" et couvre (-les) pour moi afin qu'ils ignorent ma valeur et ma Station initiatique ; de même que Ta propre valeur est igno-

---

122.*Sitr*. Parce qu'ils avaient cherché à se protéger extérieurement de son appel, Noé demande pour eux une protection analogue "à l'intérieur de la Terre".

123.*Dayyâran*. C'est le mot employé pour désigner les moines ; de la même racine que *dâr* (demeure). La caractéristique de la *risâla* (mission propre de l'envoyé) est qu'elle s'adresse et s'impose à tous, et qu'elle modifie, quant à leur statut, la situation des "solitaires", c'est-à-dire de l'Élite initiatique.

124.*Kaffâran*. Intensif de même racine et de même sens que *kâfir* (mécréant).

125.Ici encore, le sens symbolique prévaut sur le sens littéral : le "mécréant" voile ce que l'"impudique" dévoile des mystères cachés.

rée, selon Ta Parole : **Et ils n'ont pas donné à Allâh Sa juste valeur**[126]

...ainsi qu'à mes parents..., les deux dont je suis le produit[127] et qui sont l'Intellect et la Nature,[128]

...et à celui qui est entré dans ma maison..., c'est-à-dire dans mon coeur,[129]

...comme croyant... : en ajoutant foi aux Notifications divines qui s'y trouvent, c'est-à-dire ce dont "ils entretiennent leurs âmes",[130]

...ainsi qu'aux croyants... d'entre les intellects

...et aux croyantes... d'entre les âmes

...et n'augmente pour ceux qui sont injustes[131]**...** (ce terme) vient des "ténèbres (supérieures)" propres aux Gens du Mystère[132] qui sont protégés par les voiles ténébreux

...que leur perdition ! »[133], c'est-à-dire leur anéantissement, de sorte qu'ils n'aient plus connaissance d'eux-mêmes car c'est le Visage de Dieu qu'ils contemplent à leur place. (Cela), chez les Muhammadiens[134], (c'est) : **Toute chose périt sauf Sa**

126.Cor.,*6*,91 ; *22*,74 ; *39*,67.

127.En tant qu'être individuel.

128.Le "pôle actif" et le "pôle passif" de l'existence individuelle.

129.Selon un hadîth prophétique, "le coeur du croyant est la Maison d'Allâh".

130.Littéralement : en ajoutant foi à ce qui s'y trouve en fait de Notifications (divines inspirées : *ikhbârât*), et qui est ce dont ils entretiennent leurs âmes" (*wa haddathat bi-hi anfusa-hum*). Nous adoptons la lecture *anfusa-hum* (plutôt que *anfusu-hâ* ou *anfusa-hâ*), car elle comporte une référence implicite à un hadîth qui sera évoqué également dans le chapitre suivant (cf. *infra*, chap. 4, p. 154).

131.*Zâlimîn*. Ce terme est expliqué cette fois au moyen d'un rapprochement avec *zulumât* (ténèbres) qui est de la même racine. Selon un autre hadîth prophétique "L'injustice (*zulm*) sera ténèbres (*zulumât*) le Jour de la Résurrection".

132.*Ahl al-ghayb*. Ce sont les "Hommes du Mystère", les "Supérieurs Inconnus" qui sont placés directement sous l'autorité du Pôle Suprême.

133.*Tabâran*. Ce terme est expliqué au moyen de *hâlikan* (anéantissement) par référence à Cor.,*28*,88 : **Toute chose périt (*hâlikan*) sauf Sa Face**.

134.Les commentateurs divergent sur la fonction de cette phrase : doit-elle être considérée comme une illustration de la précédente, ou bien la position du Muhammadien est-elle exposée par contraste et marque-t-elle une rupture ? En l'occurrence, la doctrine est la même mais sa formulation "muhammadienne" est plus claire et plus forte.

Face ; en effet, les deux (termes coraniques) *tabâran* et *hâlikan* sont équivalents.

9. Celui qui veut approfondir les mystères de Nûh, qu'il monte[135] jusqu'au Ciel de Yûh, tel qu'il est mentionné dans notre ouvrage *Les Révélations de Mossoul*.

Et Allâh dit le Vrai !

---

135. *Ar-raqyi fî* peut signifier aussi bien "s'élever jusqu'à" que "monter dans". Dans le premier cas, le terme qui suit doit se lire *falak* et l'on comprend "qu'il monte jusqu'au Ciel de Yûh" ; dans le second, le terme qui suit est *fulk* et l'on comprend "qu'il monte dans l'Arche de Noé" (Nûh ne diffère de Yûh dans l'écriture arabe que par la position des points diacritiques). Quelle que soit la lecture adoptée, il est certain que l'amphibologie a été voulue par Ibn Arabî.

COMMENTAIRE

Ce chapitre est le premier où l'ordre de la succession temporelle de la manifestation des Verbes n'est pas respecté, puisque Idrîs (Enoch, Hermès) précède chronologiquement Nûh (Noé). Cette anomalie est expliquée par les Sagesses caractéristiques de ces deux prophètes : celle de Nûh est qualifiée de *subbûhiyya* et celle d'Idrîs de *quddûsiyya* par référence à la formule de louange *Subbûhun, Quddûsun, Rabb al-Malâ'ikati wa-r-Rûh* (Transcendant, Très-Saint, le Seigneur des anges et de l'Esprit). La "*subbûhiyya*" précède la "*quddûsiyya*" non seulement dans l'énoncé de cette formule mais aussi dans les réalités initiatiques correspondantes : la première désigne la transcendance proclamée par l'intellect, la seconde la réalisation effective de la transcendance qui donne à l'être l'accès au monde appelé "*âlam at-taqdîs*"[1], le "monde de la sanctification" qui est la demeure des purs esprits.

La suite des premiers chapitres des *Fusûs* est expliquée également par l'idée de développement à partir de l'Unité. La Sagesse "divine" d'Adam est celle de l'Unité synthétique et la Sagesse "de l'insufflation" attribuée à Shîth celle de la différenciation primordiale et non-manifestée des Noms divins ainsi que des dons conférés aux différents prophètes. La Sagesse de Nûh correspond alors à la différenciation effective de ces Noms, chacun d'eux étant représenté par un ange ; ce degré est celui des réalités transcendantes. L'application cyclique de cette interprétation met en lumière la raison d'être de la fonction d'envoyé divin symbolisée par Nûh. En effet, comme nous l'avons indiqué dans nos précédents commentaires, Adam représente la Tradition primordiale, Shîth l'origine de la différenciation des révélations et des formes traditionnelles. Lorsque, par l'effet de la déchéance cyclique, les Noms divins et les formes révélées sont envisagés comme des réalités indépendantes, ou encore comme une multiplicité extérieure à l'Unité principielle dont ils procèdent, il devient nécessaire d'opérer un redressement et d'affirmer la transcendance de cette dernière, ce qui correspond précisément à la fonction

---

1. Sur le sens de cette expression, cf. *Les sept Étendards*, p 211.

spécifique de Nûh, et explique la place occupée dans les *Fusûs* par la Sagesse qui le caractérise.

Enfin, les quatre premiers chapitres sont envisagés comme un ensemble constitué selon l'ordre du verset coranique **Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur**[2]. Dans cette perspective, Adam correspond au Nom divin "le Premier" et Shîth au Nom "le Dernier" (puisque c'est dans cette partie qu'est abordée la question du Sceau des saints). Nûh et Idrîs représentent alors le couple de Noms complémentaires "l'Extérieur et l'Intérieur" : si l'on considère que Nûh correspond à l'Intérieur du fait qu'il peut être assimilé à l'Esprit ordonnateur, on conclura que cette correspondance détermine sa position dans l'ordre cyclique ; au contraire, si l'on considère qu'il correspond à l'Extérieur parce que sa fonction est celle d'un envoyé divin, et qu'à ce titre il exprime plutôt l'aspect extérieur de la transcendance, on expliquera par là la place assignée au Verbe de Nûh dans l'ensemble des *Fusûs*.

La doctrine de la *risâla*, qui définit cette fonction, est au coeur du présent chapitre. L'importance exceptionnelle donnée au texte de la sourate Nûh et à son commentaire peut s'expliquer par référence au chapitre 313 des *Futûhât*, qui traite de la Demeure spirituelle correspondante. Dès l'abord, on est frappé par la présence du nombre 313 qui est celui des envoyés divins antérieurs à l'Islam. Au début de ce chapitre, Ibn Arabî précise que Nûh "est le premier des envoyés. Avant lui, il n'y a eu que des prophètes[3]. Chacun d'eux suivait une Loi provenant de son Seigneur : ceux qui le désiraient se soumettaient avec lui à cette Loi ; ceux qui ne le voulaient pas ne s'y soumettaient pas." Dès lors seuls pouvaient être qualifiés de "mécréants" ceux qui cessaient de se soumettre à cette Loi après l'avoir acceptée ou ceux qui, sans être obligés à rien, prenaient l'initiative de déclarer menteur le prophète qui l'avait instaurée. En revanche, s'agissant d'un *rasûl*, c'est-à-dire d'un envoyé divin, la Loi qu'il proclame est obligatoire pour l'ensemble du peuple auquel il s'adresse, de sorte que ceux qui refusent de s'y conformer sont déclarés "mécréants" (*kuffâr*)[4] par là-même.

---

2. Cor.,57,3.
3. Tel était notamment le cas d'Idrîs, que le Coran qualifie de **Confirmateur Prophète** (*siddîqan nabiyyan*) ; cf. Cor.,19,56.
4. Ce terme intervient deux fois (sous des formes différentes) dans la prière de demande de Nûh ; cf. *supra*, § 7.

Nûh fut le premier homme investi de la qualité d'envoyé divin au cours du présent cycle. Il apparaît comme le prototype des envoyés et annonce par là directement Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix! - qui est non seulement leur Sceau, c'est-à-dire le dernier d'entre eux, mais aussi l'Envoyé par excellence, celui qui a été chargé de cette fonction dans toute sa plénitude et qui l'a assumée de manière parfaite. Le *Livre des Chatons,* qui envisage les différents types prophétiques dans la perspective de leur achèvement en mode "muhammadien", souligne ici les limitations de la *risâla nûhiyya* comparée à la *risâla muhammadiyya*

Ces limitations sont de deux ordres. D'une part, Nûh s'adresse à un peuple déterminé[5] qui adore des divinités particulières[6], alors que la Mission muhammadienne concerne l'ensemble des hommes : **Nous ne t'avons envoyé[7] autrement qu'à tous les hommes sans exception[8]**. Si la fonction de Muhammad apparaît à ce point de vue comme plus universelle que celle de Nûh, l'analogie entre les deux prophètes n'en est pas moins évidente, car la situation des "divinités particulières" au regard de la *risâla* de Nûh est comparable à celle des "formes traditionnelles" au regard de la *risâla* muhammadienne. D'autre part, Nûh envisage sa fonction d'une manière qui en réduit la portée et l'efficacité. En effet, la *risâla* a pour but et pour effet d'instaurer une unité traditionnelle déterminée, notamment sur le plan extérieur. La nécessité de réaliser cette "mission divine" conduit Nûh à s'adresser à ceux qui adoraient des divinités multiples en les appelant à l'"unité transcendante". La nouveauté et la spécificité d'une telle fonction explique à la fois la véhémence de cet appel ainsi que les réactions violentes qu'il suscite chez ceux auxquels il s'adresse. En effet, considérée de manière unilatérale et réduite à sa dimension intellectuelle (au sens de l'arabe *'aqlî*), la transcendance nie la réalité théophanique des "divinités particulières" ou des "formes traditionnelles antérieures" ; par là même, elle ne peut refléter la doctrine métaphysique véritable et limite l'universalité de la *risâla* qu'elle est censée exprimer. Ibn Arabî montre dans ce chapitre que la supériorité de

---

5. Cf. le premier verset de la sourate 71 : *Innâ arsalnâ Nûhan ilâ qawmi-hi* (**Nous avons envoyé Nûh à son peuple**).
6. Evoquées au verset 23 : **N'abandonnez jamais vos divinités (*âlihata-kum*) ; n'abandonnez jamais ni Wadda, ni Suwâ', ni Yaghûth, ni Ya'ûq, ni Nasr.**
7. *Arsalnâ-ka,* de la même racine que *risâla.*
8. Cor.,34,28.

la *risâla* muhammadienne tient précisément au fait qu'elle réunit en une synthèse parfaite l'immanence et la transcendance ; elle réalise l'universalité totale parce qu'elle reconnaît, assume et inclut dans une formulation nouvelle, directement inspirée par Dieu, l'ensemble des théophanies et des révélations antérieures.

On soulignera l'importance et l'actualité de l'enseignement exposé ici. La réduction de la transcendance à un aspect limitatif, à la fois "extérieur" et "intellectuel" est la définition même de l'exotérisme islamique dont les "professions de foi" (*'aqâ'id*) exclusivistes provoquent, tout naturellement, l'opposition et le rejet.[9] Envisagée dans sa réalité véritable, la révélation muhammadienne, en tant que doctrine et même en tant que Loi, est une expression directe de l'universalité métaphysique. C'est pourquoi la réduction opérée par l'exotérisme apparaît comme une trahison dans la mesure où elle empêche le rayonnement de l'Islam et l'actualisation effective de sa vocation universelle ; ce qui revient à dire que seules les fonctions relevant du *Tasawwuf* pourront accomplir celle-ci dans sa plénitude, et selon la Vérité.

1. - *La définition de l'homme*

L'analogie entre la nature de Dieu et celle de l'Homme Universel sera énoncée de manière plus complète au début du §3. Elle est envisagée ici uniquement au point de vue de la complémentarité de l'"extérieur" et de l'"intérieur". L'incomparabilité de l'Essence à l'égard de tout ce qui est défini, et par conséquent limité, est soulignée à cette occasion. On remarque que l'analogie est également valable à ce point de vue car le monde n'est rien d'autre que l'aspect manifesté de l'Homme Universel[10] ; or, "les formes présentes dans le monde sont inépuisables".

- *De même que la forme extérieure de l'homme*

Cet alinéa explique la qualification spécifique de la Sagesse noachite : de même que l'"extérieur" de l'homme célèbre la transcendance de son "intérieur"[11], de même l'extérieur du monde - c'est-à-

---

9. On remarque, en particulier, que la conception de la transcendance mise en cause ici par Ibn Arabî alimente, dans l'Occident chrétien, une certaine polémique anti-islamique où cette conception est opposée à l'immanence présentée, bien à tort, comme le privilège exclusif de la religion du "Dieu fait homme".

10. Cf. *Les sept Étendards*, chap. II.

11. Par exemple, ses actes peuvent témoigner de son intention, de son jugement et de sa sagesse.

dire avant tout l'Homme lui-même qui, en tant que Calife, est à la fois la "synthèse du monde" et "selon la Forme de Dieu" - célèbre la transcendance du principe qui le gouverne, c'est-à-dire son Esprit. Cette conception de la transcendance est unilatérale dans la mesure où la **célébration de la transcendance** s'opère **par Sa propre Louange**[12], c'est-à-dire aussi bien par Sa réalité actuelle que par Ses Noms, manifestés dans le monde au moyen des formes qu'il revêt. La louange universelle du monde est celle que Dieu S'adresse à Lui-même.

2. Ce poème énonce le *Tawhîd* véritable qui se fonde sur la doctrine, sous-entendue, de la *wahdat al-wujûd* : Dieu et la création, l'"Intérieur" et l'"Extérieur", l'Esprit et la forme, la transcendance et l'immanence, ne sont que les aspects et les qualifications d'une Réalité unique qui exclut toute "association", en dépit de la multiplicité actuelle inhérente à Sa manifestation.

3. Le verset cité, et brièvement commenté dans le premier alinéa, est le fondement doctrinal, non seulement du commentaire coranique qui suit, mais aussi de l'ensemble du présent chapitre et du suivant (qui traite du Verbe d'Idrîs) dont les Sagesses sont complémentaires. La double interprétation qui résulte du sens que l'on donne à la particule *-ka* (comme) est bien connue[13]. La présentation qui en est donnée ici est néanmoins fort remarquable du fait de l'inversion des notions de transcendance et d'immanence qui s'opère selon la signification qui est donnée au verset. Dans le présent chapitre, qui traite de la *risâla*, c'est la première interprétation qui prévaut, la seconde ayant une portée plus directement initiatique.

- *Si Nûh avait réuni*

C'est le début du commentaire des principaux passages de la sourate Nûh, qui se poursuivra jusqu'à la fin du chapitre à l'exclusion du dernier paragraphe.

La nécessité, pour ce prophète, de recourir à un appel fondé sur la transcendance a été expliquée plus haut.

---

12. Cor.,*17*,44.
13. Cf. notamment l'annotation de Michel Vâlsan au *Livre au Nom de Majesté*, dans *Études Traditionnelles*, 1948, p.214 ainsi que *Les sept Étendards*, p.28.

"Il les a appelés à voix haute", c'est-à-dire en affirmant l'unité transcendante sur le plan extérieur[14] et en niant toute réalité divine aux divers supports de l'adoration de son peuple.

"Puis il les a appelés en secret", c'est-à-dire en leur révélant l'Unité cachée et intérieure des formes traditionnelles.

"J'ai appelé mon peuple de nuit et de jour et mon appel n'a fait qu'augmenter leur aversion". L'appel "de nuit" correspond à la même idée que l'appel "en secret" et l'appel "de jour" à la même idée que l'appel "à voix haute". Dans la sourate Nûh, la distinction entre le jour et la nuit est mentionnée avant celle du secret et de la voix haute, peut-être parce qu'elle est suivie d'une conclusion valable pour les deux passages ; en effet, dans les deux cas, l'appel a pour conséquence d'"augmenter l'aversion" de ceux auxquels il s'adresse : l'appel de jour parce qu'il nie extérieurement la réalité théophanique des divinités adorées, l'appel de nuit parce qu'il se rapporte au secret ésotérique de l'adoration alors que le peuple de Nûh ne se préoccupait que du changement dans l'adoration publique et extérieure. Devant cette attitude, Nûh leur ordonne de "demander le pardon" de leur Seigneur, c'est-à-dire une couverture et une protection contre les effets de leur désobéissance.

- Les Savants par Allâh savent à quoi Nûh faisait allusion en louant son peuple par le langage du blâme

Le langage du blâme est celui par lequel il leur reproche de "mettre leurs doigts dans leurs oreilles et de se couvrir la tête de leurs vêtements". La louange cachée se rapporte au fait qu'ils avaient accompli effectivement ce qu'il leur avait ordonné de faire, c'est-à-dire qu'ils s'étaient "couverts", de sorte que l'Ordre divin transmis par l'envoyé avait été suivi, tout au moins en mode extérieur.

Une interprétation plus complète est proposée par Qâchânî : ceux qui ont la science de la Volonté principielle savent que c'est Allâh Lui-même qui les avait empêchés de répondre à l'appel de l'envoyé par fidélité à leur mode d'adoration ainsi qu'à leur propre Station initiatique.

Jandî va plus loin encore et considère que le peuple de Nûh possédait, lui aussi, la science véritable : "Nûh - sur lui la Paix ! - les loua sous la forme d'un blâme, tout comme ils étaient apparus sous la

---

14. D'autres interprétations sont possibles (pour Jâmî, il s'agit ici de l'immanence) mais conviennent moins bien dans la perspective d'ensemble.

forme de l'ignorance là où il y avait auprès d'eux une science"[15]. Par là, il rend parfaitement compte du texte d'Ibn Arabî où le "*qur'ân*" apparaît, non seulement comme une caractéristique et un privilège des Muhammadiens, mais aussi comme la justification de l'opposition manifestée car "celui que l'on a établi dans la synthèse (*qur'ân*) n'accorde plus d'intérêt à la discrimination (*furqân*)" ; or, c'est au moyen de cette dernière que s'était opéré l'appel de Nûh. Jandî montre que l'unité à laquelle celui-ci appelait n'était pas l'unité essentielle d'*al-wujûd* mais une qualification "surajoutée", considérée comme distincte de l'Essence et pouvant apparaître par là comme "opposée" à la multiplicité, alors que "le Très-Haut est à la fois la source de l'unité et de la multiplicité" et que la réalité essentielle d'*al-wujûd* appartient à *al-Ahad al-Samad*, c'est-à-dire "à l'Un qui est aussi le Soutien universel".[16]

Le peuple de Nûh manifeste par son opposition la science véritable de la *risâla*, qui ne fait pas partie de la *risâla* elle-même : Noé possède cette science en tant qu'il est également un saint (*walî*) dont la réalisation personnelle implique le don de la Connaissance ésotérique. Cette opposition peut être qualifiée de "muhammadienne" puisqu'Ibn Arabî précise que "si Nûh avait réuni pour son peuple les deux modalités de l'appel, ils lui auraient répondu" ; or, ces deux modalités sont réunies par l'Envoyé d'Allâh "qui appelle de nuit durant le jour et de jour durant la nuit". Par là, le "plus grand des Maîtres" fait allusion au Califat muhammadien qui unit non seulement l'immanence et la transcendance mais aussi la perfection de la *wilâya* et l'universalité de la *risâla*.

4. Ce paragraphe traite d'une autre limitation. L'unité "surajoutée" à laquelle était appelé le peuple de Nûh est l'expression d'une transcendance que les commentateurs qualifient de *'aqlî* : elle est conçue, créée et conditionnée par l'intellect. Ce conditionnement est contraire à l'esprit de servitude qui est le fondement de l'adoration, ce qui entraîne le recours de l'envoyé divin à des promesses qui, dans le commentaire d'Ibn Arabî, comportent elles-mêmes une certaine intervention de l'intellect. Si les appels qui mentionnent les "pluies abondantes" et les "richesses" sont interprétés dans un sens

15. Cf. p. 292 de son commentaire.

16. Cette allusion au début de la sourate *al-Ikhlâs* est digne de remarque car elle indique que ces deux Noms désignent respectivement la "Perfection active" et la "Perfection passive".

qui inclut des aspects positifs du point de vue de l'acquisition de la science véritable[17], il n'en va plus de même pour les "enfants" assimilés à un pur "produit de la faculté réflexive" ; d'où la rupture du commentaire qui envisage dès lors les *amwâl* (richesses) au sens littéral du terme, c'est-à-dire comme des déviations. La véritable adoration implique "l'abandon des richesses" car elle n'a d'autre but qu'Allâh Lui-même. Elle s'appuie sur la "remise totale de ses affaires" (*tawakkul*) au Très-Haut qui possède seul la science à Son propre sujet.

- *Possession de la possession.*

Les trois degrés fondamentaux du Califat axial où Allâh apparaît comme Divinité, Seigneur et Roi (ou Possesseur) engendrent des liens de dépendance réciproque : il n'y a pas de Divinité sans adorateur, pas de Seigneur sans serviteur, pas de Roi sans royaume ou de Possesseur sans possession. Le Très-Haut, s'Il est seul possesseur, est aussi la "possession de Sa possession".

5. La limitation envisagée ici découle de la "ruse" qui consiste à appeler "vers Allâh", alors que le Connaissant sait que le Très-Haut est présent partout, et qu'Il est le seul "adoré" véritable au moyen des "divinités associées". L'appel inhérent à toute *risâla* comporte nécessairement un mouvement car il ne peut être suivi que si l'appelé quitte un Nom divin pour aller vers un autre. Il en est ainsi, en particulier, pour l'appel universel du Muhammadien qui dirige les hommes, non pas vers l'Ipséité divine - ce qui n'aurait aucun sens - mais vers le Nom *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux) qui qualifie Allâh en tant qu'Il réunit tous les Noms.

Le peuple de Noé répondit à sa ruse par une ruse concordante : ses représentants l'incitèrent avec force à demeurer fidèle aux divinités qu'il adorait, c'est-à-dire à la Présence divine dont celles-ci étaient les supports. La *risâla* véritable n'est pas fondée sur une conception spéculative et philosophique de l'unité divine : elle implique la science de la diversité des théophanies. Elle rappelle à ceux que le "feu de leur nature" a conduit à identifier la Divinité aux supports physiques de Sa manifestation (pierres, arbres, astres, etc.) la réalité métaphysique dont ces supports procèdent, qui peut seule les valider et les légitimer du point de vue traditionnel. Elle est "une bonne nouvelle pour les humbles", c'est-à-dire les Connaissants véritables

---

17. Au point que Nâbulusî et Jamî y voient un symbole de la réalisation essentielle.

qui reconnaissent immédiatement la vérité d'une révélation nouvelle et se réjouissent de voir confirmé, à l'intention de tous, ce qui était connu seulement de l'Élite dont ils faisaient partie[18]. Ici encore, ce qui est dit de la *risâla* adressée à ceux qui adorent des divinités particulières peut être transposé, s'agissant de la *risâla* universelle de l'Islam, à l'ensemble des formes traditionnelles. A ce point de vue, le Nom *ar-Rahmân* comporte une signification qui se rapporte spécialement à ce monde, puisqu'Il a **enseigné à l'Homme le *Qur'ân***[19], c'est-à-dire la Synthèse qui contient tous les Noms et toutes les Louanges en dépit de la diversité de leurs formes.[20]

6. L'égarement dont il est question à deux reprises au verset 24 de la sourate Nûh est interprété à son tour dans un sens initiatique et identifié à la *hayra* (perplexité). La multiplicité des divinités adorées, assimilée à celle des théophanies, devient source de perplexité, et, par là même, de science. La connaissance véritable dépasse la capacité de l'intellect créé "fixateur"[21], car elle est celle du coeur sans cesse "retourné"[22] par des épiphanies nouvelles.

Le symbolisme géométrique utilisé dans le deuxième alinéa confirme cette interprétation car le "chemin rectiligne" est une figure de l'intellect créé tandis que le "mouvement circulaire" s'effectue autour du Pôle qui est le "Coeur du Monde". Rappelons que ce symbolisme est présent dans les rites du Pèlerinage : le *sa'y* (rectiligne) correspond à l'intellect tandis que le *tawâf* (circulaire) s'accomplit autour de la Kaaba qui représente à la fois la fonction du Pôle et celle du coeur.[23]

Le commentaire du verset suivant (Cor,*71*,25) s'inscrit dans la même perspective initiatique. La "transgression" au delà des limites

---

18. Cf. le début du Coran : **Ceci est le Livre qui ne contient aucun doute, Guidance pour ceux qui ont la crainte pieuse ; ceux qui croient au Mystère, qui accomplissent la Prière et dépensent de ce dont Nous les avons pourvus ; ceux qui croient en ce qui t'a été révélé et en ce qui a été révélé avant toi, et qui ont la certitude de la vie future** (Cor.,*2*, 2-4).
19. Cf. Cor.,*55*, 1-2.
20. La pluralité des Sagesses et des Révélations est réalisée (et non pas simplement représentée) en Islam par celle des Stations initiatiques liées aux types spirituels des prophètes antérieurs, telles qu'elles sont décrites dans le *Livre des Chatons*.
21. Sur ce point, cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 20.
22. Rappelons que le mot *qalb* (coeur) est de la même racine que *inqilâb* (retournement).
23. Cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap.XII et XIII.

de l'intellect créé (qui est le pôle actif de la manifestation) et l'éloignement du "rivage de la Nature" (qui est le pôle substantiel correspondant) marque l'accès aux états supérieurs de la réalisation et la "mort" de l'être individuel, de sorte qu'Allâh demeure le seul Appui et le seul Secours. La mention de l'athanor fait référence à un symbolisme alchimique, transposé ici au degré des Grands Mystères : l'identification du Feu et de l'Eau[24] est une figure du Degré suprême où "les oppositions sont résolues" et où "les complémentaires sont réunis" au sein de l'Unité divine. La mention des "mers de la Science par Allâh" indique clairement la signification de cette "Eau principielle" qui est "sans rivage", c'est-à-dire sans limite. En revanche, il y a divergence sur la signification du Feu : pour Nâbulusî et Bâlî, il s'agit du "feu de l'amour" (*mahabba*) ; pour Qâchânî, de "l'amour passionné et brûlant" (*al-'ishq al-mushriq*) ; pour Isma'îl Haqqî du "feu de l'unité" identifié à l'"eau de la Connaissance" ; toutefois, le commentaire le plus pénétrant est, une fois encore, celui de Jandî qui, par référence à un hadîth connu, évoque ici "les fulgurations brûlantes de la Face (divine)".

7. Le commentaire akbarien de cette prière de demande récapitule et conclut les enseignements qui précèdent. Ibn Arabî comprend la mention initiale du "Seigneur" comme une référence à l'idée de stabilité. Du point de vue initiatique, il s'agit de la maîtrise effective des états changeants liés à la diversité des théophanies évoquée par le terme *talwîn* (altération ou changement de couleur). Toutefois, il y a lieu d'envisager également la stabilité instaurée par la *risâla* elle-même, considérée ici comme une protection de l'ensemble du peuple auquel elle s'adresse contre les effets néfastes de la "perplexité". Telle est, en effet, sa justification principale : la diversité des prophètes (*anbiyâ'*), dont chacun est, en principe, sa "propre loi", peut être une cause d'égarement pour le commun des hommes à une période de relative déchéance cyclique où l'unité primordiale a déjà été perdue de vue. L'envoyé met fin à cette perplexité et à l'égarement extérieur qui en résulte en *fixant* une Loi destinée et accessible à tous. Telle est aussi, dans une perspective analogue, la justification de la *risâla* universelle de l'Islam, proclamée afin que les contradictions qui appa-

24. C'est l'"eau ignée" des alchimistes à laquelle, selon l'indication d'Ibn Arabî, le Coran fait allusion par la mention des "mers en ébullition".

raissent entre les formes traditionnelles régulières[25] durant la phase finale du cycle humain ne puissent être exploitées avec une intention subversive par les agents de la contre-inititiation, ce qui est un danger assurément plus redoutable que celui d'un simple "égarement".

- "*Ne laisse sur la surface de la Terre*"

L'esprit de servitude, qui a permis de marquer les limitations de la *risâla nûhiyya*[26] indique aussi la raison d'être de la *risâla* véritable : empêcher que les diverses "prophéties" ou "lois" particulières conduisent à une manifestation extérieure, et par conséquent anarchique, des "mystère seigneuriaux". Les idées de "voile protecteur" et de "couverture" apparaissent, ici encore, comme fondamentales. Tout d'abord, Nûh avait demandé à ceux de son peuple de rechercher la protection de leur Seigneur du fait de leur désobéissance ; ensuite, ces derniers s'étaient effectivement "couverts", mais l'avaient fait pour préserver l'existence de leurs divinités contre l'appel réducteur de l'envoyé ; enfin la prière noachite de demande opère la synthèse finale : les théophanies particulières pourront effectivement subsister à condition de "rentrer sous terre", c'est-à-dire d'être intégrées et couvertes à l'intérieur de la Loi destinée à tous.

- "*C'est en elle que Nous vous ferons retourner et c'est d'elle que Nous vous ferons sortir une nouvelle fois*"

Les applications ésotériques de ce texte sont multiples.

Du point de vue cyclique, la demande de Nûh se rapporte à l'occultation du Centre Suprême[27] . Le verset cité dans le commentaire akbarien évoque la manifestation finale de ce Centre, qui s'appuiera extérieurement sur la Loi universelle proclamée par Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! Mais on peut penser qu'il s'agit plutôt du rassemblement des formes traditionnelles au Jour de la Résurrection, car chaque communauté sera réunie alors derrière son prophète fondateur qui, avec la permission de celui qui sera établi à la Station Louangée, intercédera pour elle.[28]

Du point de vue de la réalisation, il convient de rappeler le lien entre l'occultation du Centre Suprême et la Caverne initiatique, le texte d'Ibn Arabî comportant une allusion évidente au symbolisme

---

25. Il ne s'agit donc plus, comme dans le cas de Noé, d'une "diversité de prophètes", mais bien d'une diversité d'envoyés divins.
26. Cf. *supra*, le commentaire du §4.
27. Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, chap. VIII.
28. Cf. *Les sept Étendards*, p. 296.

de la mort et de la résurrection.[29] Bien qu'à notre connaissance on ne trouve dans l'ésotérisme islamique aucune mention explicite d'une "descente aux Enfers" décrite comme un voyage dans les entrailles de la Terre, on remarque que le hadîth selon lequel "si vous faisiez descendre une corde, elle tomberait sur Allâh" est utilisé ici dans un contexte qui inclut et justifie ce symbolisme.[30]

- *"des enfants sans pudeur, totalement mécréants"*

Le commentaire d'Ibn Arabî indique une analogie entre cette formulation et celle de l'appel que Nûh avait lancé à son peuple, car, selon son interprétation, les enfants "sans pudeur et totalement mécréants" sont aussi une manifestation du *furqân*. Par sa prière et sa demande de pardon, Nûh rétablit sa fonction dans une perspective servitoriale et muhammadienne qui assure son "retour en grâce".

8. La "couverture" demandée est étendue aux deux parents (qui représentent ici l'intellect créé et la Nature, conformément à ce qui a été précisé par le commentaire du §6 alinéa 3) ; puis "à celui qui est entré dans ma maison comme croyant, ainsi qu'aux croyants et aux croyantes", c'est-à-dire aux facultés intérieures de l'envoyé, chacune participant par là, selon sa fonction et sa capacité, à la réalisation métaphysique intégrale de l'être prophétique. La première de ces trois catégories est particulièrement remarquable, car elle concerne les "entretiens qu'il a avec son âme", ce qui indique que les pensées individuelles procèdent elles-mêmes de l'Inspiration divine dans les coeurs totalement purifiés par la Foi.

- *"et n'augmente pour ceux qui sont injustes que leur perdition"*

Ces derniers mots ne font pas partie de la demande de pardon. La "couverture" n'a de sens que pour les divers aspects de l'être manifesté symbolisés ici par les deux parents, les Croyants et les Croyantes ; ce sont précisément ces aspects qui sont régis aussi par la *risâla*. En revanche, la "perdition" évoque directement la réalisation suprême.

9. Les commentateurs sont unanimes à considérer que le Ciel de Yûh est celui du Soleil. Certains l'assimilent au "lieu élevé" (*al-makân*

---

29. Qâchânî interprète cette mort comme une "extinction dans l'Unité divine" et fait référence à ce propos à la "Terre céleste" (*ard al-fawq*)

30. On notera dans le même sens que si le *Hutama* dont il est question aux versets 4 et 5 de la sourate 104 est un des noms de l'Enfer, il est cependant identifié comme étant le **Feu d'Allâh** au verset 6.

al-'alî) qui est la Demeure du Pôle. L'expression coranique *al-makân al-'alî* confirme le lien entre le présent chapitre et le suivant, où elle est commentée dès le début du texte, et indique qu'il s'agit ici du "Pôle des esprits humains" personnifié par Idrîs (Enoch-Hermès) qui régit le Ciel du Soleil.

Le nom de Yûh est mentionné dans le poème initial du chapitre 313 des *Futûhât* où Ibn Arabî déclare : "Ma lumière est comparable en éclat à Yûh". Il décrit ensuite un songe où "le Messie l'aide à tuer l'Antéchrist", tandis que Mûsâ (Moïse) "lui donne dans sa droite le disque du soleil", ce qui indique que le Pôle Suprême, auquel le Cheikh al-Akbar est assimilé dans cette circonstance, est envisagé dans une perspective eschatologique. C'est dans la même perspective qu'il convient d'interpréter les "mystères de Nûh" dont il est question ici. Il est aisé de voir que l'Arche de Noé à laquelle fait allusion la rédaction ambiguë de ce paragraphe peut être identifiée comme étant l'"Arche de la fin de notre cycle"[31] qui n'est autre que "la *Sharî'a* (Coran et *Sunna*) de l'Islam"[32]. Ceci confirme que c'est effectivement à la *risâla* de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - que se réfère, comme à son prototype universel et à son achèvement cyclique final, le texte du présent chapitre.

31. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 140.
32. *Ibid.*

4.

LE CHATON
D'UNE SAGESSE TRÈS-SAINTE
DANS UN VERBE D'IDRÎS
(ÉNOCH)

1. L'élévation est attribuée au lieu ou au rang.[1]

L'élévation du lieu, c'est **Et Nous l'avons exalté en un lieu élevé**[2]. Le lieu le plus élevé est celui autour duquel tourne la meule du monde des Corps célestes[3] : c'est le Ciel du Soleil, siège (symbolique) de la Station spirituelle d'Idrîs - sur lui la Paix ! Sept sphères sont au-dessous et sept sont au-dessus de la sienne, qui est donc la quinzième. Au-dessus se trouvent : le Ciel de Mars, le Ciel de Jupiter, le Ciel de Saturne, le Ciel des Mansions lunaires, le Ciel non-étoilé[4] qui est celui des "Tours" (zodiacales)[5], le Ciel de l'Escabeau et le Ciel du Trône ; au-dessous se trouvent : le Ciel de Vénus, le Ciel de Mercure[6], le Ciel de la Lune, la sphère de l'Ether[7], la sphère de l'Air, la sphère de l'Eau et la sphère de la Terre[8]. En tant que Pôle des Cieux, (Idrîs) est exalté par le lieu (où il réside).

Quant à l'élévation du rang, c'est à nous qu'elle appartient, je veux dire aux "Muhammadiens". Allâh le Très-Haut a dit : **Vous êtes les plus élevés et Allâh est avec vous**[9] dans cette élévation ; or, s'Il est trop élevé[10] pour occuper un lieu, Il ne

---

1. *Makân* (lieu) et *makâna* (position, rang) ne diffèrent que par la présence du *tâ marbûta*.
2. Cor.,19,57.
3. *'Alam al-aflâk*. *Falak* désigne non seulement les Corps célestes mais aussi les orbites qu'ils décrivent, c'est-à-dire les Cieux.
4. *Falak al-atlas*.
5. *Falak al-burûj*. Ce n'est pas le Ciel des Constellations zodiacales, puisqu'il est dépourvu d'étoiles, mais bien celui des "signes" zodiacaux, c'est-à-dire des douze déterminations primordiales du cycle solaire annuel, qui différencient les "régions" zodiacales ; cf. Burkckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, p. 16, 27-29.
6. *Falak al-Kâtib* ; littéralement : "le Ciel de celui qui écrit" dans le monde subtil tout ce qui se rapporte à la manifestation corporelle de l'homme.
7. *Kurat al-athîr*.
8. *Kurat at-turâb*.
9. Cor.,47,35.
10. *Yata'âlâ*, de la même racine que *ta'âlâ* (le Très-Haut) et que *a'lawna* (les plus élevés).

l'est pas pour occuper un degré[11]. Comme les âmes de ceux d'entre nous qui accomplissent les oeuvres pourraient éprouver de la crainte, Il a fait suivre la mention "avec vous" des mots : **Il ne vous privera pas de vos oeuvres**. En effet, l'oeuvre requiert le lieu[12] et la science le degré. Allâh a réuni pour nous (dans ce verset) les deux élévations : celle du lieu qui s'obtient par l'oeuvre, et celle du degré qui s'obtient par la science. Par ailleurs, afin d'éviter que l'association suggérée par le terme "avec" porte atteinte à la trancendance, Il a dit : **Proclame la transcendance du Nom de ton Seigneur le plus élevé**[13], c'est-à-dire à l'égard de cette association principielle.

2. C'est là une des choses les plus étranges : l'Homme est le plus élevé[14] des êtres existenciés, je veux dire l'Homme Parfait; et pourtant l'élévation ne lui est attribuée que par rapport au lieu ou par rapport au rang, c'est-à-dire au degré ; elle n'appartient pas à son essence : il est "l'élevé", soit par l'élévation du lieu[15], soit par celle du rang[16], car c'est à ces deux que l'élévation appartient. L'élévation du lieu, c'est, par exemple, **le Tout-Miséricordieux est assis en majesté sur le Trône**[17], car celui-ci est le plus élevé des Cieux ; l'élévation du rang, c'est **Toute chose périt sauf Sa Face**[18] et **A Lui appartient l'Ordre tout entier**[19] ; **Y a-t-il un Dieu avec Allâh ?**[20]. Quand Allâh le Très-Haut dit : **Et Nous l'avons exalté en un lieu élevé**, Il fait de l'élévation un attribut du lieu ; (quand Il dit :) **Et lorsque ton**

---

11. Sous-entendu : l'élévation dont il est fait mention à votre sujet est donc bien, elle aussi, une élévation de degré. La traduction de *makâna* par "degré" tient compte de l'indication donnée par Ibn Arabî dans la suite du texte (cf. § 2).
12. C'est-à-dire la condition spatiale.
13. Cor.,*87*,1. *Al-a'lâ* (le plus élevé) est un mot de la même racine que les précédents.
14. *A'lâ* : du fait qu'il a été créé selon la Forme divine. Il y a ici une allusion au Califat adamique, qui sera explicitée dans le deuxième alinéa.
15. Qu'il obtient pas ses oeuvres, selon l'indication de la Parole coranique : **l'oeuvre bonne, Il l'exalte** (Cor.,*35*,10).
16. Du fait qu'"Allâh est avec lui".
17. Cor.,*20*,5.
18. Cor.,*28*,88.
19. Cor.,*11*,123.
20. Cf. notamment Cor.,*27*,60.

Seigneur a dit aux anges : en vérité, Je vais établir sur la Terre un Calife[21], il s'agit de l'élévation du rang.

Il a dit aussi : **T'es-tu enorgueilli ou es-tu d'entre les élevés?**[22] En ce cas, Il a attribué (apparemment) l'élévation aux anges. Pourtant, si elle leur appartenait en tant qu'ils sont des anges, elle les concernerait tous indistinctement. Comme ce n'est pas le cas (pour certains), bien qu'ils soient associés (aux autres) dans la (même) définition, nous pouvons conclure que cette élévation est celle du rang (qui est le leur) auprès d'Allâh. Il en est de même pour les Califes : si leur élévation par le Califat leur appartenait en mode essentiel, tout homme serait Calife. Comme ce n'est pas le cas, nous savons (ici encore) que cette élévation est celle du rang.

3. Parmi Ses Noms Excellents, il y a "l'Elevé"[23].

Supérieur à qui[24], alors qu'il n'y a que Lui ? Il est "l'Elevé" par Son Essence.

Ou élevé par rapport à quoi, alors qu'il n'y a de "Lui" que "Lui"[25] ? Son élévation appartient à Lui-même[26]. Du point de vue de la réalité actuelle, "Lui"[27] est l'essence propre des êtres existenciés. Ceux que l'on appelle les "êtres produits" sont donc "élevés" par essence[28], et ils ne sont que Lui. Il est "l'Elevé",

---

21. Cor.,2,30.
22. Cor.,38,75. *Al-'âlîna* : toujours la même racine.
23. *Al-'Alîyyu* ; cf. Cor.,2,255.
24. Littéralement : (élevé) "sur" qui ?
25. *Mâ Huwa illa Huwa. Huwa* est ici une désignation d'*al-wujûd* ; il faut comprendre: "il n'y a d'autre réalité actuelle que la sienne".
26. *Li-nafsi-Hi.*
27. *Huwa.*
28. La traduction de ce passage est rendue difficile du fait que le mot francais "essence" doit servir pour traduire deux termes arabes dont le sens métaphysique est très différent : *'ayn*, qui désigne l'"essence propre", c'est-à-dire la "détermination primordiale" et donc aussi, le cas échéant, "l'Etre" ; et *dhât* qui désigne l'essence indéterminée envisagée, dans ce contexte, comme qualifiée par *al-wujûd* (réalité actuelle). Si "Lui" (c'est-à-dire *al-wujûd*) est l'essence propre (*'ayn*) des êtres produits, ceux-ci sont élevés par essence (*li-dhâti-hâ*), c'est-à-dire du fait que leur essence propre n'a d'autre réalité actuelle que celle d'Allâh. En d'autres termes, la réalité universelle d'*al-wujûd*, envisagée par rapport à leur essence propre, est l'essence indéterminée des êtres (ce que René Guénon appelle

mais non en vertu d'un rapport[29] car les essences, immuablement[30] dépourvues de réalité actuelle, n'en respirent jamais le parfum[31] : elles demeurent dans leur état[32] en dépit de la multitude des formes qui apparaissent dans l'existence (individuelle)[33]. L'essence (propre d'*al-wujûd*) est unique au sein de l'ensemble et dans l'ensemble[34]. La multiplicité est inhérente aux Noms[35], qui sont des relations dépourvues de réalité (propre) : il n'y a (véritablement) que l'Etre[36], qui est Lui-même l'Essence (suprême). Il est donc "l'Elevé" par Lui-même, et non en vertu d'un rapport. A ce point de vue, il n'y a pas dans le monde d'élévation relative[37], bien que certains aspects existentiels puissent être (considérés comme) supérieurs par rapport à d'autres : l'élévation relative existe dans l'Essence unique (seulement) du point de vue de la multiplicité des as-

---

le "Soi", exprimé en arabe par le terme *Huwa*) et l'origine principielle de leur élévation.

29. A la différence de l'Homme, à qui l'élévation ne peut être attribuée qu'en fonction du lieu ou du rang, le Très-Haut est "sans associé".
30. Le terme *thâbita* qui qualifie habituellement les essences dans l'expression *al-a'yân ath-thâbita* (les essences immuables) comporte ici le complément *fî-hi* que les commentateurs interprètent dans le sens de *fî-l-'adam*. La traduction littérale est alors : car les essences propres qui sont dépourvues de réalité actuelle, (et qui sont) immuables dans cette non-réalité, n'en respirent..., etc.
31. *Râ'ihata-l-wujûd*. Cette expression, qui figure dans la *Prière sur le Prophète* d'Ibn Arabî (cf. *Etudes Traditionnelles*, 1974, p. 249 ; sur le symbolisme du "parfum d'*al-wujûd*", cf. *infra*, p.236-237), est reprise dans les commentaires de Jandî et de Jâmî, alors que Qâchânî et Bâlî lisent *râ'ihatan min al-wujûd* (un parfum provenant de l'existence), Nâbulusî et Afîfî *min al-mawjûd* (provenant de l'être existencié).
32. Sous-entendu : de non-manifestation.
33. Par exemple : l'essence du cheval demeure non-manifestée en dépit de la multiplicité des chevaux.
34. *Min al-majmû' fî-l-majmû'* ; "au sein de l'ensemble" car elle est elle-même manifestée en tant qu'Existence universelle ; "et dans l'ensemble" car elle représente l'état intérieur et non-formel des êtres déterminés.
35. Il s'agit des Noms divins, dont la multitude indéfinie correspond à celle des possibilités de manifestation.
36. *Al-'ayn*, c'est-à-dire la réalité principielle et actuelle d'*al-wujûd*.
37. Puisque tout être est "élevé par Lui".

pects. C'est pourquoi, nous disons à son sujet[38] : c'est Lui et ce n'est pas Lui ; c'est toi et ce n'est pas toi.[39]

4. Al-Kharrâz[40] - qu'Allâh lui fasse miséricorde ! -, qui était un des Visages de Dieu et une de Ses Langues[41], a dit, en parlant de lui-même[42], qu'Allâh "ne peut être connu que par la réunion des contraires..." qui Lui sont appliqués car... **Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur**[43] : Il est l'essence de ce qui est apparent et l'essence de ce qui demeure intérieur dans Son état de manifestation[44] ; il n'y a personne d'autre que Lui pour Le voir et personne[45] à l'égard de qui Il pourrait demeurer intérieur ; c'est Lui qui apparaît à Lui-même et qui est caché à Lui-même ; c'est Lui qui a pour nom Abû Sa'îd al-Kharrâz ; et les noms des autres "êtres produits" sont

---

38. *Fî-hi.* Jandî, Jâmî et Bâlî pensent que le pronom de rappel se rapporte à Dieu ; la suite de la phrase indique plutôt, comme le pense Nâbulusî, qu'il se rapporte à "l'élévation relative" qui appartient à certaines modalités d'*al-wujûd*.

39. On peut comprendre, soit que l'être "relativement élevé" est Lui (ou "toi" si l'on s'adresse à cet être) en vertu de sa réalité actuelle, et n'est "ni Lui ni toi" au point de vue de sa forme et de sa détermination ; soit, comme Ismâ'îl Haqqî : "C'est Lui (et donc ce n'est pas toi) et ce n'est pas Lui (et donc c'est toi ; et inversement)".

40. Abû-s-Sa'îd al-Kharrâz, saint mort à la fin du 3ème siècle de l'Hégire.

41. Un de Ses Visages du point de vue de sa réalisation et une de Ses Langues du point de vue de sa fonction.

42. *Yantiqu 'an nafsi-hi.* Austin rapporte le pronom de rappel au Très-Haut et comprend que Kharrâz était "une de Ses Langues au moyen desquelles Il s'exprime à Son propre sujet". Les commentateurs rapportent plutôt ce pronom à Kharrâz, mais, en ce cas également, on peut comprendre les choses de plusieurs façons : ou bien Kharrâz parlait de sa propre "réunion des contraires" et tirait de la connaissance qu'il avait de lui-même celle de son Seigneur ; ou bien il s'exprimait à son sujet en tant qu'il était une des Langues d'Allâh, c'est-à-dire par inspiration ; ou bien encore, il s'exprimait en état d'extinction (ou de parfaite servitude) de sorte qu'en parlant de lui-même, il parlait en réalité d'Allâh.

43. Cor.,57,3.

44. *Fî hâl zuhûri-Hi.* Le pronom de rappel est généralement considéré comme se rapportant à Allâh, conformément aux termes du verset ; mais on peut penser aussi qu'il s'agit de l'état de manifestation des choses.

45. Il y a ici une légère incertitude quant au sens : l'harmonie de la phrase et la suite du texte invitent à sous-entendre "autre que Lui-même" ; mais on peut comprendre aussi, par référence à ce qui précède, que "dans Son état de manifestation, il n'y a personne qui pourrait Lui demeurer caché" (Ismâ'îl Haqqî).

également les Siens. Lorsque l'"Extérieur" dit : "Moi"[46], l'"Intérieur" dit : "Non !" ; lorsque l'"Intérieur" dit "Moi !", l'"Extérieur" dit : "Non !", et il en va ainsi pour tous les contraires. Celui qui parle est unique, et Il est l'essence de Celui qui entend. Le Prophète - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce et Sa Paix ! - a dit : "et ce dont elle a entretenu ses propres âmes"[47] : elle[48] est donc à la fois celle qui parle, celle qui entend le discours et celle qui a *la science de ce dont "elle a entretenu ses propres âmes"*[49]. L'être est unique en dépit de ces diverses attributions. Il est impossible d'ignorer une situation de ce type, car tout homme en a la science par lui-même et il est l'Image de Dieu.[50]

5. Les réalités se mêlent[51]. Les nombres sont manifestés par l'Unique dans les degrés (numériques) connus[52]. L'Unique réalise le nombre[53] ; le nombre divise l'unique[54]. Seul le nombré manifeste le nombre[55]. Le nombré peut, soit être pourvu de

---

46. *C'est-à-dire : "C 'est Moi qui suis cet être".*
47. Allusion à un hadîth prophétique qui a été brièvement mentionné dans le chapitre précédent (cf. § 8 et la note 130), et selon lequel Allâh pardonnera à la Communauté de Muhammad "ce dont elle aura entretenu leurs âmes" tant que cet "entretien" n'aura pas été suivi extérieurement d'une parole ou d'un acte.
48. Ibn Arabî pourrait sous-entendre un changement de sujet : il s'agirait, au sein de la Communauté, de l'entretien que chaque âme a avec elle-même. Le contexte suggère plutôt que la Communauté est assimilée ici à l'"âme unique" dont procèdent toutes les âmes particulières.
49. Le texte est incertain ; certains lisent "ce dont elle (c'est-à-dire chaque âme) s'est entretenu elle-même".
50. Cette indication établit un lien implicite entre le Califat virtuel inhérent à la constitution primordiale de 1'homme et la parole traditionnelle : "Celui qui connaît son Soi connaît son Seigneur".
51. C'est-à-dire celles des Noms représentés ici par "Celui qui parle" et "Celui qui entend". La phrase marque une transition : les Noms sont des modalités de l'Essence unique tout comme les nombres dont il va être question à présent.
52. Variante : "dans tous les degrés numériques". Ces degrés sont exprimés par les vingt vocables utilisés en arabe, seuls ou en composition avec d'autres, pour désigner les noms de nombre ; il s'agit des termes correspondant aux nombres de 1 à 9 et de 10 à 9O, auxquels s'ajoutent 100 et 1000.
53. Par la répétition du nombre 1 puisque 2 = 1 + 1 ; 3 = 1 + 1 + 1 , etc.
54. Au moyen des degrés numériques.
55. Le nombre ne peut être conçu qu'à partir de la détermination des essences propres au sein de l'Etre.

réalité actuelle[56], soit en être dépourvu car une chose qui est dépourvue d'existence dans le domaine sensible peut exister en mode intelligible. Il y a donc nécessairement un nombre et un nombré, (tout comme) il y a nécessairement un Unique qui engendre le processus dont il est la cause.

Tout degré numérique possède une qualité principielle unique[57], par exemple "la neuvaine" et "la dizaine", jusqu'au plus bas et au plus élevé, indéfiniment. Cette qualité n'est pas une simple somme[58], bien qu'elle ne puisse être séparée de la notion de "total des unités"[59] : deux est une qualité principielle unique, trois est une qualité principielle unique, et ainsi de suite[60] ; bien que chacune[61] soit unique, l'essence propre de l'une n'est pas celle de l'autre. La synthèse s'empare de tous ces degrés[62], affirmant[63] l'Unique à partir de chacun, et appliquant l'Unique à chacun.

Cet enseignement[64] concerne vingt degrés, qui peuvent entrer en composition les uns avec les autres. Tu ne peux t'empêcher d'affirmer ce que tu nies par ailleurs en raison de son essence véritable.[65]

---

56. *Wujûd* ; il s'agit ici de l'existence sensible, comme le montre la suite du texte.
57. *Haqîqa wâhida*. Grammaticalement, cette phrase est une conditionnelle dont la principale, selon Qâchânî, serait "l'essence propre de l'une n'est pas celle de l'autre" et, selon Jâmî, "cette qualité n'est pas une simple somme". Les difficultés de la construction arabe n'ont guère d'incidence sur la traduction francaise.
58. *Mâ hiya majmû'*. Certains commentateurs comprennent qu'elle n'est pas commune à tous les degrés numériques.
59. Littéralement : du nom "total (*jam'*) des unités" ou "réunion (*jamî'*) des unités".
60. Littéralement : "(chacune) atteignant ce qu'elle atteint de ces degrés (numériques)".
61. Littéralement : bien qu'elle soit unique. On peut comprendre qu'il s'agit de la qualité principielle de chaque degré numérique mais aussi (compte tenu du fait que le féminin peut grammaticalement désigner le pluriel) qu'il s'agit de celle de l'ensemble des degrés numériques (considérés par certains commentateurs comme une "espèce"), puisque chacun d'eux reflète l'Unité principielle. L'ambiguïté du texte peut être volontaire.
62. A la fois de chacun d'eux et de tout l'ensemble.
63. *Yaqûlu* ; variante *naqûlu* : "la synthèse s'en empare, de sorte que nous affirmons l'Unique, etc."
64. *Hâdhâ-l-qawl* ; littéralement : cette parole.
65. On retrouve ici l'opposition entre *'ayn* (essence propre) et *dhât* (essence véritable). On notera que cette conclusion est analogue à celle du §3.

6. Celui qui possède la connaissance de ce que nous venons d'établir au sujet des nombres, à savoir qu'on ne peut les affirmer sans les nier, sait aussi que le Dieu transcendant est Lui-même la création immanente.[66] Bien que la création soit distincte[67] du Créateur, la réalité (existenciée)[68] est à la fois "le Créateur créé" et le "Créé créateur" : tout cela procède d'un Etre unique[69] ; ou plutôt, est à la fois l'Etre unique et une multiplicité d'êtres. **... Considère ce que tu vois. Il dit : O mon père, fais ce qui t'a été ordonné**[70]. L'enfant est l'essence même de son père, de sorte qu'il[71] ne se voyait pas immoler un autre que lui-même. **Nous l'avons racheté au moyen d'une victime immense**[72]. Apparut alors sous la forme d'un bélier Celui qui était apparu tout d'abord sous la forme d'un homme[73] ; Celui qui s'était manifesté sous la forme d'un enfant... Non ! Plutôt, avec le statut d'un enfant, Celui qui était l'essence même de son géniteur ! **Et Il a créé à partir d'elle son conjoint**[74] : de sorte qu'il[75] ne s'est uni qu'à lui-même ; c'est de lui que sont issus la compagne et l'enfant : la réalité est unique dans les nombres ![76]

---

66. Puisqu'on ne peut affirmer cette dernière sans la nier également, et pour la même raison.
67. En tant qu'essence propre.
68. *Al-Amr.*
69. *Min 'aynin wâhida.*
70. Cor.,37,102. Selon les apparences, les premiers mots sont adressés par Abraham à Isaac au moment où il recut l'ordre d'immoler son fils, et les suivants sont la réponse d'Isaac. Mais, en réalité, le père et le fils sont envisagés ici comme des manifestations théophaniques. "Considère ce que tu vois" est un appel divin à l'intuition et au dévoilement en vue de la contemplation directe ; "fais ce qui t'a été ordonné" un ordre divin d'accomplir le sacrifice suprême en vue de la réalisation parfaite.
71. Abraham.
72. Cor.,37,107. Sur la signification initiatique de ce verset, cf. *infra*, le chapitre 6, §1 et 2.
73. C'est-à-dire, au premier degré, Isaac remplacé par le bélier et,au second degré, Abraham car "Isaac est l'essence même de son géniteur".
74. Cor.,4,1.
75. Il s'agit cette fois d'Adam. Dans le verset cité, les mots "à partir d'elle" font référence à l'"âme unique" (*an-nafs al-wâhida*) à partir de laquelle le Très-Haut a créé les hommes. Cette expression est généralement considérée comme une désigation de l'Adam primordial.
76. C'est-à-dire dans la multiplicité apparente des support théophaniques.

7. Qui[77] donc est la Nature ? Qui donc est l'"apparent" à partir d'elle ?[78] Nous ne la voyons, ni diminuer du fait de ce qui apparaît à partir d'elle, ni augmenter par le (retour au) non-manifesté de ce qui est apparu[79]. Ce qui est apparu n'est autre qu'elle-même, mais non l'inverse à cause de la différenciation des formes qui la régissent : ceci est froid et sec, et cela chaud et sec. (Un principe commun les) réunit par le sec et (les) sépare par ce qui est autre : (le principe) qui (les) réunit, c'est la Nature, ou plutôt c'est l'Essence qualifiée comme "Nature"[80].

Le monde de la Nature : des formes dans un miroir unique[81]... Non ! Plutôt une forme unique[82] dans des miroirs multiples. Il n'y a ici que perplexité à cause de la division des perspectives. Celui qui connaît ce que nous disons[83] n'est pas perplexe[84]. S'il y a pour lui un "accroissement de science", il est

---

77. *Man*. C'est, dans sa fonction interrogative, le pronom qui a été utilisé au §6 à propos d'Issac : "Celui qui" (était apparu tout d'abord).
78. Sous-entendu : alors que la réalité manifestée est unique.
79. D'autres commentateurs comprennent plutôt qu'il s'agit du maintien dans le non-manifesté de ce qui pourrait apparaître. La Nature dont il est question ici est la "Nature totale", autrement dit le "pôle passif" de la manifestation universelle qui régit celle-ci dans son ensemble tout en demeurant inaffecté par elle. Ici encore, tout le passage est destiné à établir une analogie avec l'"unicité d'*al-wujûd*", qui est le "pôle actif" correspondant.
80. *Al-'ayn at-tabî'iyya*. Il s'agit de l'Etre "uni" au "pôle passif" de l'Existence universelle. Jâmî signale la variante *al-'ayn al-wâhida*, c'est-à-dire l'"essence unique" qui a été mentionnée plus haut (§3,4 et 6). On notera la finesse de l'expression doctrinale utilisée ici. La Nature, en tant qu'elle est la "mère des formes", "réunit" mais ne "sépare" pas. La séparation est opérée par le "pôle actif", c'est-à-dire par les déterminations primordiales de l'Essence principielle qui engendrent les modalités conditionnées d'*al-wujûd*.
81. Ce miroir reflète l'unicité de l'Existence universelle (*wujûd).*
82. Cette forme, qui est également celle de l'Existence universelle, a été mentionnée dans le chapitre 1 (§8). Il s'agit de la *wahdat al-wujûd* au sens particulier où l'entend René Guénon.
83. C'est-à-dire qui distingue et réunit les deux perspectives.
84. Selon l'enseignement akbarien, la perplexité inhérente à la contemplation de l'Essence est "louable" (Jandî) et source d'un accroissement de science (cf. chap. 3, §6). En l'occurrence, ce n'est pas de l'Essence qu'il s'agit, mais bien des êtres existenciés. Le principe qui leur est applicable est que l'"être connu" confère la science à son propre sujet (cf. chap. 2, §3). Les "réceptacles" reflètent, dans le "miroir de la Nature", les essences principielles dont la multitude sans limite est à l'origine de l'accroissement de science.

dû uniquement au réceptacle ; et le réceptacle n'est autre que l'essence immuable (dont il est le reflet) : par elle[85], Dieu se diversifie dans les supports théophaniques[86] de sorte que les fonctions attributives[87] se diversifient à leur tour. Toutes Lui sont applicables, mais ce qui Le régit ainsi est uniquement l'essence propre de Ses supports théophaniques.[88]

Dieu est créature sous tel aspect[89] *: allez au-delà des apparences !*
Il ne l'est pas sous tel autre [90] *: souvenez- vous donc !*
Qui sait ce que je dis[91] *, son regard subtil ne faiblit pas*[92] *;*
et ne sait ce que je dis que l'être doué de vue sensible[93] *.*
Unis et sépare ![94] *L'Essence est unique*
*et multiple ; elle **n'épargne et ne laisse rien***[95] *.*

8. L'Elevé par Lui-même est Celui qui possède la perfection en laquelle sont immergées l'ensemble des réalités existenciées et des relations conceptuelles[96], car aucune de leurs qualifications ne peut Lui manquer, qu'elles soient louables ou blâmables au regard de la bienséance, de l'intellect et de la Loi sacrée.

---

85. *Fa-bi-hâ* et non *fa-fî-hâ* comme l'indique à tort le texte d'Afîfî. On peut comprendre qu'il s'agit, soit de l'essence unique, soit de l'essence immuable envisagée dans sa généralité, autrement dit : l'ensemble des essences immuables.
86. *Majlâ* ; littéralement : le support théophanique (envisagé, lui aussi, dans sa généralité).
87. On donnera comme exemples, dans ce contexte, le "froid" et le "sec".
88. Littéralement : l'essence propre de ce en quoi Il se manifeste théophaniquement ; autrement dit : Il n'est régi que par Lui-même.
89. C'est-à-dire : la créature est Dieu (*Haqq*) et non "création".
90. C'est-à-dire dans Son Essence.
91. A savoir qu'Il est multiple comme "créature" et Un dans Son Essence.
92. Car il ne cesse de voir l'Unité essentielle dans la diversité des théophanies.
93. Par la vue sensible, il voit la multiplicité des formes ; par la vue subtile, il perçoit l'Essence unique.
94. Conformément à l'opération conjointe de l'Etre et de la Nature dont il a été question dans le premier alinéa.
95. Cor.,74,28. Dans ce verset, le sujet est *saqar*, qui est un des noms de l'Enfer ; mais tout, dans le Coran, exprime l'unicité essentielle.
96. Littéralement : dépourvues de réalité actuelle (cf. chap. 1, §5, alinéa 2). Le lien entre les deux expressions *al-umûr al-wujûdiyya* (les réalités existenciées) et *an-nisab al-'adamiyya* (les relations dépourvues de réalité actuelle) est expliqué dans *Les sept Etendards*, p. 67-68.

Ceci est le privilège exclusif de Celui qui est appelé "Allâh le Très-Haut"[97]. Ce qui ne porte pas le Nom d'Allâh peut être, soit un de Ses supports théophaniques, soit une Forme qui Lui est inhérente ; dans le premier cas, des rapports d'excellence s'établissent nécessairement entre un support et un autre[98] ; dans le second, cette Forme s'identifie à la perfection essentielle[99], car elle est l'essence même[100] de Ce en quoi elle apparaît[101]. En effet, ce qui peut être attribué à Celui qui est nommé Allâh peut l'être aussi à cette Forme ; si on ne peut dire : "elle est Lui", on ne peut dire davantage : "elle est autre que Lui".

Abû-l-Qâsim ibn Qassî y a fait allusion dans son ouvrage[102] en disant : tout Nom divin peut être désigné et qualifié par l'ensemble des autres. Cela, parce que tout Nom désigne à la fois l'Essence et la signification (particulière) qu'il exprime ; sous le premier aspect, il possède l'ensemble des Noms, sous le second, il s'en distingue : le "Seigneur" est distinct du "Créateur", de "Celui qui forme les images", etc. Le Nom est identique à Celui qu'il nomme au point de vue de l'Essence, et il est autre que Lui au point de vue de sa signification particulière.

Si tu comprends l'"Elevé" comme nous venons de dire, tu sais qu'il ne s'agit ni de l'élévation du lieu ni de l'élévation du rang : l'élévation du rang est propre aux détenteurs de l'autorité, comme le sultan, les gouvernants, les ministres, les juges, tous ceux qui exercent une charge, qu'ils en soient dignes ou

---

97. La qualification *ta'âla*, qui accompagne traditionnellement la mention du Nom de Majesté "Allâh", doit être prise ici dans un sens technique : le "Très-Haut" est Celui qui échappe à toute compréhension et à toute limitation, y compris celle de la transcendance conçue d'une façon unilatérale. C'est pourquoi "Allâh" est considéré ici par les commentateurs comme le Nom Suprême, qui n'est autre que "la Forme de l'Homme Universel" (cf. Jandî ainsi que l'annotation de Michel Vâlsan au commentaire de Qâchânî sur la *Fâtiha* dans *Etudes Traditionnelles*, 1963, p.84-85).

98. C'est l'"élévation relative" dont il a été question au §3.

99. *Dhâtî.*

100. *'Ayn.*

101. C'est-à-dire : "Ce qui est appelé Allâh".

102. Intitulé *Khal' an-na'layn* (le fait d'ôter ses sandales) ; allusion à Cor.,20,12.

non. L'élévation au moyen de qualifications (personnelles)[103] n'est pas ainsi, car il peut se faire que le plus savant des hommes soit soumis à l'autorité de celui qui possède l'élévation en vertu de sa charge, même s'il est le plus ignorant. Celui-ci est élevé par son rang - par l'élévation qui lui est attachée - et non par lui-même ; si donc il en est écarté, son élévation disparaît, ce qui n'est pas le cas pour le savant (véritable).[104]

103.*Sifât*.

104.Ce passage final sous-entend l'idée suivante : si même l'élévation due aux qualifications personnelles ne peut être réduite à une élévation de lieu ou à une élévation de rang, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de l'"Elévation essentielle" qui est celle d'Allâh.

COMMENTAIRE

Alors que Nûh appelait à l'unité transcendante proclamée par l'intellect, Idrîs représente l'unité immanente opérée au moyen de la réalisation spirituelle ; la première est qualifiée par les commentateurs de *'aqlî* ("intellectuelle") et la seconde de *nafsî* ("personnelle").

La Sagesse d'Idrîs est qualifiée de "Très-Sainte"[1] parce que, selon les données traditionnelles de l'Islam, ce prophète a réalisé en lui-même, grâce à une ascèse et à une abstinence extrêmes, un état de transcendance par rapport à la manifestation grossière ; c'est pourquoi Allâh l'a "exalté", de sorte qu'il n'a pas été atteint par la mort corporelle. Les commentateurs soulignent qu'il s'agit d'une réalisation opérée au moyen des oeuvres : si Idrîs a été "exalté en un *lieu* élevé", c'est parce que l'oeuvre se rapporte au lieu alors que la science se rapporte au degré (§1). Selon l'enseignement du *Tasawwuf*, le domaine des oeuvres prend fin au Lotus de la Limite[2] auquel aboutit la première partie de l'Ascension prophétique (*mi'râj*) au terme de la traversée des sept Cieux planétaires dont le Ciel du Soleil, régi par Idrîs, occupe le centre. Pour Ibn Arabî, "le Lotus de la Limite a été désigné ainsi parce qu'il marque la limite des oeuvres des Fils d'Adam"[3] ; et ceci peut expliquer également la qualification de la présente Sagesse, car sur les pétales de ce Lotus est inscrite la formule *Subbûhun, Quddûsun, Rabb al-Malâ'ikati wa-r-Rûh* (Transcendant, Très-Saint, le Seigneur des anges et de l'Esprit)[4]. Le Cheikh al-Akbar précise aussi que les plus heureux des gens au Lotus de la limite sont ceux de la "Maison Très-Sainte"[5].

1. *Quddûsiyya.*
2. *Sidratu-l-muntahâ* ; cf. Cor.,53,14.
3. *Futûhât*, chap. 198, §21.
4. Cette formule a déjà été mentionnée à propos du Verbe de Nûh ; cf. *supra*, p. 133.
5. *Al-Bayt al-Muqaddas* (mot de la même racine que *quddûsiyya*), qui est une désignation arabe de Jérusalem. Ce qu'en dit Ibn Arabî montre que cette appellation se rapporte avant tout à une Station initiatique.

Dans ce chapitre, l'élévation est envisagée à trois degrés : celui des oeuvres, évoqué par "l'élévation du lieu" ; celui de la science, évoqué par "l'élévation du rang"[6] ; et l'Elévation essentielle qui est un privilège divin. Initiatiquement, le premier correspond aux Petits Mystères et à la Royauté, le second aux Grands Mystères et au Sacerdoce, et le dernier à la réalisation suprême qui est celle de l'Homme Parfait. Ces indications identifient clairement l'Idrîs coranique comme le Maître de l'Art Royal et les "Muhammadiens" (qui peuvent être assimilés, quant à eux, au "peuple des *Fusûs*" dont il a été question à propos de l'Introduction de l'ouvrage)[7] comme les détenteurs actuels du Dépôt primordial de la Science sacrée. En revanche, l'attribution de l'élévation suprême à l'Homme Parfait comporte une difficulté puisqu'il est dit de lui, dans le deuxième paragraphe, que "l'élévation n'appartient pas à son essence", mais uniquement au lieu ou au rang qu'il occupe. Cette réserve s'explique, selon nous, par la mention du Califat, car celui-ci est inséparable, en doctrine akbarienne, de la réalisation de la Servitude absolue (*'ubûda*)[8]. Du reste, l'aspect initiatique de l'Elévation divine est évoqué aussi, au quatrième paragraphe, par l'affirmation qu'al-Kharrâz était "un des Visages de Dieu et une de Ses Langues" et, au huitième paragraphe, par l'expression "Celui qui est appelé Allâh le Très-Haut" que les commentateurs considèrent comme une allusion au Nom Suprême d'Allâh ; or, ce Nom est assimilé traditionnellement à la "Forme parfaite" de l'Homme Universel.

La fonction d'Idrîs est donc ici transposée ; elle est envisagée, non pas en tant qu'elle régit spécifiquement l'état humain, mais bien dans une perspective universelle qui s'étend à la manifestation toute entière, symbolisée par les quinze degrés énumérés au début du texte[9]. Par là, elle peut être identifiée comme une expression du Califat suprême, car l'Existence universelle, tout comme l'Adam-Calife men-

6. Si l'élévation du lieu et l'élévation du rang sont évoquées par des termes semblables (*makân* et *makâna*), il en va de même pour l'oeuvre et la science car *'ilm* (science) et *'amal* (oeuvre) sont composés des mêmes lettres.

7. Cf. *supra*, p. 39.

8. Cf. *Les sept Etendards*, chap. III et XXXII. Rappelons qu'en Islam l'élévation essentielle est représentée rituellement par la prosternation, durant laquelle le fidèle qui accomplit la prière prononce la formule *subhâna Rabbî al-a'lâ* (gloire à la transcendance de mon Seigneur le plus élevé).

9. En tant qu'il régit l'état individuel humain, Idrîs occupe une position centrale limitée uniquement aux sept Cieux planétaires.

tionné au début du Coran[10], a été créée elle-même "selon la Forme d'Allâh"[11]. Cette Forme divine - qui est aussi "la forme totale de l'Homme Universel que Dieu ordonna aux anges d'adorer" mentionnée par René Guénon au chapitre VI du *Symbolisme de la Croix* - est représentée géométriquement par la "forme sphérique" primordiale qui est le "prototype de toutes les formes"[12] dont celles-ci procèdent par voie de différenciation[13]. Ibn Arabî y fait allusion dans le septième paragraphe (alinéa 2) du présent chapitre, lorsqu'il précise que le "monde de la Nature"[14] est "une forme unique dans des miroirs multiples".

La forme unique est qualifiée de "totale" parce qu'elle réunit et synthétise en elle l'ensemble des états conditionnés d'*al-wujûd*. Il apparaît ainsi que le sujet véritable du présent chapitre est la doctrine de la *wahdat al-wujûd* au sens particulier où l'entend René Guénon, qui la considère comme étant celle de l'"unicité de l'Existence"[15].Ce sens ne constitue qu'un des aspects de l'enseignement du Cheikh al-Akbar sur ce sujet, puisqu'il est intégré, dans ses écrits, au sein d'une perspective métaphysique plus vaste selon laquelle aussi bien les êtres existenciés que les essences éternelles dont ils procèdent sont "immuablement dépourvus de réalité actuelle (*wujûd*)" de sorte qu'ils "n'en respirent jamais le parfum" (§3). L'"Elévation essentielle" inhérente à la qualification divine suprême qui est celle d'*al-wujûd*[16] est "la perfection en laquelle sont immergées l'ensemble des réalités existenciées et des relations conceptuelles" (§8). Cette perfection, et la-qualification qui lui est propre, sont désignées précisément par le terme *quddûsiyya* caractéristique de la présente Sagesse : l'Attribut divin correspondant, "*al-Quddûs*" (le Très-Saint), évoque l'idée d'une pureté essentielle, intimement liée à la réalité métaphysique des cho-

---

10. Cf. Cor.,2,30.
11. Sur ce point, cf. *Les sept Etendards*, chap. II.
12. Cf. *Les conditions de l'existence corporelle*, la partie sur l'Ether.
13. Cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, la fin du chapitre XIII.
14. C'est-à-dire la manifestation universelle envisagée plus spécialement, selon la perspective cosmologique propre à l'Art Royal, comme le produit du "pôle passif de l'Etre".
15. Cf. *Les Etats multiples de l'Etre*, chap. IV.
16. L'idée d'une élévation résultant de qualifications personnelles est évoquée, en termes très généraux, dans le dernier alinéa du huitième paragraphe.

ses, et non d'une "purification" qui serait opérée à partir d'une perception inadéquate de leur nature véritable.[17]

L'Essence ne peut être qualifiée par l'élévation au sens ordinaire du mot puisque celle-ci implique une relation, alors que la Réalité divine (*wujûd*) ne peut entrer en rapport avec quoi que ce soit qui serait considéré comme autre qu'elle-même ou comme extérieur à elle ; à ce point de vue, il n'y a pas, à proprement parler, d'"existence". Celle-ci n'est rendue possible que par la distinction, au sein de "l'Etre qui est Lui-même l'Essence (suprême)" (§3), de la multiplicité des Noms dont procèdent les déterminations particulières (§3). En doctrine akbarienne, l'Existence universelle est "une" en tant qu'elle correspond au Nom divin l'"Extérieur" ; "unique" quand elle est considérée comme la Forme totale ; et "multiple" dans la différenciation des formes particulières opérée à partir de cette dernière (§7). C'est pourquoi les êtres manifestés, qui sont à l'origine des élévations relatives, peuvent être considérés, à la fois, comme étant "Lui" et "autres que Lui".

Cette doctrine est illustrée successivement au moyen des Noms qui réunissent les contraires (§4) car ils sont tous des Noms de l'Essence (§8) ; au moyen des nombres qui expriment chacun l'unité : du fait qu'ils sont formés à partir du nombre "un", qu'ils possèdent une qualité principielle unique et qu'ils sont unis, comme au sein d'une espèce commune, par cette double caractéristique (§5) ; au moyen des liens de parenté (§6) et des différenciations formelles au sein de la Nature totale (§7) qui manifestent, eux aussi, en mode théophanique, l'unité principielle. Elle n'appelle, de ce fait, pas d'autres commentaires.

17. Ce sens est évoqué, quant à lui, par le Nom *as-Subbûh*, caractéristique de la Sagesse de Nûh.

5.

LE CHATON
D'UNE SAGESSE ÉPERDUE D'AMOUR
DANS UN VERBE D'IBRÂHÎM
(ABRAHAM)

1. L'Ami-intime[1] a été désigné par ce nom[2] parce qu'il pénètre et renferme[3] tout ce qui qualifie l'Essence divine. Le poète a dit :

Tu m'as pénétré comme chemine[4] l'Esprit en moi
C'est pour cela que l'Ami-intime a été désigné par ce nom :

de la façon dont la couleur pénètre l'objet coloré[5], l'accident épousant la forme de la substance, non de la façon dont un être étendu occupe un espace.

Ou bien[6] parce que Dieu a pénétré la réalité actuelle de la forme d'Ibrâhîm - sur lui la Paix !

A partir de là[7], toute attribution est valable ; chacune se manifeste à sa place et en respecte les limites. Ne vois-tu pas que Dieu se manifeste avec les attributs des êtres éphémères[8] - Il nous en a informés Lui-même - y compris celles qui impli-

---

1. *Al-khalîl.* C'est l'appellation emblématique traditionnelle d'Abraham, fondée sur le verset : **et Allâh a pris Ibrâhîm comme Ami-intime** (Cor.,*4*,125). Le sens de pénétration est exprimé par le verbe *takhallala,* de la même racine que *khalîl* ; nous l'avons traduit aussi par "imprégner" (§2) et on le retrouve à la fin du texte (§6) à propos de la nourriture.
2. Littéralement : a été appelé "ami-intime".
3. La notion d'intimité implique une réciprocité : on a pour ami-intime celui dont on est l'ami-intime ; il y a donc "interpénétration" de sorte que l'on "pénètre" et que l'on "renferme". Faute d'avoir saisi cette nuance, Austin traduit erronément le début du vers par "Je T'ai pénétré".
4. *Maslak.* L'image est celle de l'"esprit vital" qui se répand, à partir du centre de l'être, dans toutes les facultés et les membres de son corps.
5. *Al-mutalawwan.* Bâlî est seul à lire *al-mutalawwin :* "de la facon dont pénètre la couleur d'un colorant".
6. *Aw.* Jâmî indique la variante *wa* (et) qui supprime l'alternative en introduisant l'idée qu'Abraham, en tant qu'"ami-intime", réunit les deux aspects.
7. La plupart des commentateurs comprennent : du fait de cette alternative. Jâmî rapporte plus spécialement l'attribution au second terme : à partir du moment où Dieu revêt la forme d'Abraham, toutes les attributions peuvent Lui être rapportées. Cette interprétation se justifie plutôt par le contexte immédiat que par l'ensemble du passage.
8. Suivant les données traditionnelles, le Très-Haut rit, s'étonne, éprouve la faim et la maladie, etc.

quent le défaut et la blâme ? Et ne vois-tu pas que l'être créé[9] est manifesté avec les Attributs de Dieu, du premier jusqu'au dernier ? Tous lui appartiennent véritablement[10], tout comme les attributs des êtres éphémères appartiennent véritablement à Dieu[11].

La Louange est à Allâh[12] : c'est à Lui que reviennent (finalement) toutes les louanges, en tout louangeur et en tout louangé[13] : **C'est à Lui que revient l'Ordre tout entier**[14], ce qui comprend aussi bien ce qui est blâmable que ce qui est louable : tout entre dans ces deux catégories.

2. Sache qu'une chose ne peut pénétrer une autre sans y être comprise. Celui qui pénètre est caché par celui qu'il pénètre. Ce dernier est l'apparent, alors que le premier est caché à l'intérieur : il est sa nourriture[15], tout comme l'eau, lorsqu'elle imprègne[16] la laine, en fait croître le volume. Si c'est Dieu qui est (considéré comme) l'Extérieur, la créature est cachée en Lui ; elle est l'ensemble des Noms divins : Son Ouïe, Sa Vue, l'ensemble des aspects qui Lui sont attribués[17] et de Ses perceptions. Au contraire, si c'est la créature qui est (considérée comme) l'extérieur, Dieu est caché et intérieur en elle : Il est son ouïe, sa vue, sa main,son pied et l'ensemble de ses facultés, ainsi que le rapporte un hadîth authentique[18].

De plus, si l'Essence était dépourvue de ces attributions, elle ne serait pas "Dieu"[19]. Or, ces attributions proviennent de

---

9. Il s'agit de l'Homme Universel qui réalise initiatiquement ces Attributs.
10. *Haqqun la-hu.*
11. *Haqqun li-l-Haqq.*
12. Formule coranique dont le sens est expliqué par le verset cité ensuite.
13. La même idée a été exprimée en des termes semblables, et avec une référence plus précise à Cor.,*1*,2, dans le chapitre précédent (§1, dernier alinéa).
14. Cor.,*11*, 123.
15. Ce symbolisme sera développé plus loin (§4 et 6).
16. *Yatakhallalu* , de la même racine que *khalîl.*
17. *Nisab.* Il s'agit de relations conceptuelles sans réalité propre, qui proviennnent de l'homme individuel et n'ont de raison d'être que pour lui.
18. Ce hadîth a été cité dans le premier chapitre (cf. n.81).
19. *Ilâhan ;* c'est le terme qui désigne la "fonction divine".

nous[20] ; c'est nous, par le fait que nous sommes nécessairement soumis à une divinité, qui Le faisons Dieu. Il ne peut être connu que si nous le sommes nous-mêmes, car il a dit[21] - sur lui la Paix ! - "Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur", lui qui est la créature qui possède la science la plus grande au sujet d'Allâh. Pourtant certains penseurs[22], dont Abû Hamîd, prétendent qu'Allâh peut être connu sans que l'on considère le monde, mais c'est là une erreur. Certes, on peut savoir qu'il y a une Essence principielle et éternelle, mais non que celle-ci est "Dieu" tant que l'on ne connaît pas ce qui est soumis à la fonction divine, et qui est l'"informateur"[23] à Son sujet.

Puis, à un deuxième degré[24] de connaissance, le dévoilement intuitif nous apprend que c'est Dieu Lui-même qui est cet informateur à Son propre sujet et au sujet de Sa Divinité ; et que le monde n'est rien d'autre que Sa théophanie dans les formes revêtues par les[25] essences immuables dont l'existenciation[26] serait impossible sans Lui ; et qu'Il se diversifie en de multiples formes[27] en fonction des réalités principielles de ces essences, et de leurs états passagers[28]. (Tout) ceci vient après la science à Son sujet provenant de nous et qui L'a établi comme "Dieu" pour nous.

Enfin, un autre dévoilement se produit, qui te fait apparaître nos formes en Lui[29] : nous apparaissons les uns aux au-

---

20. *A'yunu-nâ* ; littéralement : de nos êtres.
21. Il s'agit du Prophète.
22. *Hukamâ*. Burckhardt traduit par "sages" et en conclut qu'il s'agit d'une simple "différence de perspectives" car "les sages ne se trompent pas" ! Tel n'est sûrement pas l'avis d'Ibn Arabî lorsqu'il mentionne Abû Hamîd, c'est-à-dire Ghazâlî.
23. *Dalîl* ; littéralement : l'indication, l'indicateur.
24. Littéralement : dans un deuxième état.
25. Littéralement : leurs essences, c'est-à-dire celles qui constituent le monde.
26. *Wujûdu-hâ* ; littéralement : la réalité actuelle.
27. Ces précisions développent la distinction initiale de l'alinéa : en tant que "le monde n'est rien d'autre que Sa théophanie", Il est l'informateur à Son propre sujet ; en tant qu'"Il se diversifie en de multiples formes", Il est l'informateur au sujet de Sa Divinité.
28. Les formes de Sa théophanie varient suivant les *haqâ'iq*, c'est-à-dire les différenciations principielles et immuables, et les *ahwâl*, c'est-à-dire les états passagers et changeants.
29. C'est-à-dire dans le miroir de la réalité actuelle (*wujûd*).

tres en Dieu ; nous nous connaissons les uns les autres, et nous nous distinguons les uns des autres. Certains d'entre nous savent que cette connaissance que nous avons de nous-mêmes s'opère en Dieu ; d'autres ignorent la Dignité divine en laquelle elle s'opère. Je prends refuge en Allâh pour ne pas être d'entre les ignorants !

3. De la réunion de ces deux dévoilements, (il résulte qu') Il nous juge[30] par nous. Non ! C'est plutôt nous qui nous jugeons nous-mêmes, mais en Lui[31]. C'est pour cela qu'Il a dit : **Allâh détient l'argument décisif...**[32] ; c'est-à-dire à l'encontre des êtres voilés lorsqu'ils diront à Dieu[33] : "Pourquoi as-Tu fais de nous ceci ou cela ?" (c'est-à-dire ce) qui ne convenait pas à leurs désirs individuels. **Alors le fondement (leur) sera dévoilé**[34] : c'est-à-dire la réalité même[35] dont les Connaissants ont ici-bas le dévoilement intuitif. Ils verront alors que ce n'est pas Dieu qui a fait d'eux ce qu'ils prétendaient qu'Il avait fait, et que cela venait d'eux-mêmes : Il les connaît uniquement tels qu'ils sont[36]. Dès lors leur argument ne tiendra pas[37], et l'argument décisif demeurera en faveur d'Allâh le Très-Haut.

Si tu rétorques : "Quelle est alors l'utilité de Sa Parole **...S'Il avait voulu, Il vous aurait tous guidés ?**[38]", nous répon-

---

30. *Yahkumu*. Cette traduction est en accord avec le contexte, mais l'on pourrait traduire aussi par "détermine". La notion de *hukm*, "détermination (statutaire)", considérée en opposition avec *wujûd*, "réalité actuelle", joue un rôle essentiel dans la suite du texte (cf. §4). Le jugement effectif n'est que l'application particulière de la détermination principielle.
31. La première affirmation correspond au premier dévoilement, et la correction faite ensuite au second.
32. Cor.,6,149. Sur la doctrine exposée ici, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. VIII.
33. Le Jour de la Résurrection.
34. *Yukshafu 'an sâqin* (Cor.,68,42) : littéralement "une jambe sera mise à nu". Allusion au fait qu'au Jour de la Résurrection la réalité véritable des êtres sera dévoilée à tous. *Sâq* pouvant désigner aussi le tronc d'un arbre, les commentateurs de ce chapitre en font un équivalent de *asl*, terme qui désigne lui-même la racine ou le tronc et qui comporte, de ce fait, le sens abstrait de "principe", "fondement".
35. *Al-Amr*.
36. Dans leur état de non-manifestation.
37. Y compris à leurs propres yeux.
38. Cor.,6,149. Il s'agit de la suite du verset cité au début de ce paragraphe.

dons : dans (l'expression) "s'Il avait voulu", la particule *law*[39] indique le rejet d'une impossibilité[40] ; (autrement dit :) Il veut la chose uniquement telle qu'elle est. S'il est vrai que, pour l'intellect créé, l'essence de la contingence[41] est d'admettre une chose aussi bien que son contraire[42], néanmoins[43] celui des deux termes (de l'alternative) qui se réalise effectivement est celui-là même que l'être contingent comporte dans son état principiel. "Il vous aurait tous guidés" signifie (en réalité) "Il vous aurait (tous) rendu à l'évidence". Mais Allâh (ne l'a pas voulu, car Il) n'ouvre pas la vue subtile de tout être contingent faisant partie de ce monde pour lui faire voir la réalité telle qu'elle est en elle-même : certains possèdent la science, d'autres sont ignorants.[44]

Dieu "n'a pas voulu" : Il ne les a donc pas "guidés tous". Il ne veut pas. De même, "s'Il voulait"[45], mais pourrait-Il vouloir (pareille chose) ? Cela ne peut pas être[46] car la Volonté principielle est "une" dans ses applications : elle est une relation conceptuelle[47] qui "suit" la science ; et la science est une relation conceptuelle qui "suit" l'objet connu ; et l'objet connu, c'est toi et tes états passagers. La science est sans effet sur son objet ; au

---

39. Traduite pas "si".
40. *Imtinâ' li-imtinâ'* ; cf. *Futûhât*, chap. 17, cité dans *Les sept Etendards*, p.58.
41. Littéralement : de l'être contingent, mais il s'agit ici d'une définition de la contingence.
42. C'est-à-dire, en l'occurrence, que l'ensemble des hommes sont guidés.
43. Sous-entendu : selon la réalité véritable.
44. Ibn Arabî interprète la fin du verset dans un sens qui met en cause la bonne compréhension de la doctrine de la *mashi'a* (la Volonté principielle dont il sera question dans l'alinéa suivant) à laquelle fait allusion son début.
45. La Volonté divine est envisagée successivement dans le passé, le présent et l'avenir, ce dernier étant indiqué par l'expression "s'Il voulait" (sous-entendu : Il vous guiderait tous) qui intervient dans plusieurs passages coraniques.
46. *Fa-hal yachâ' hâdhâ mâ lâ yakûna*. La plupart des commentateurs n'introduisent aucune séparation dans la phrase et considèrent *hâdhâ* comme le complément direct de *yachâ'* ; ils comprennent alors : "De même s'Il voulait ; car pourrait-Il vouloir ce qui n'est pas ?". Jandî, suivi par Ismâ'îl Haqqî et Afîfî, introduit cette séparation et considère que le complément direct de *yachâ'* est sous-entendu. De sorte que *hâdhâ* devient le sujet de la fin de la phrase : "Mais pourrait-Il vouloir (pareille chose) ?", c'est-à-dire opérer une existenciation qui contredirait ce que l'être comporte dans son état principiel.
47. *Nisba*, singulier de *nisab* ; cf. *supra*, n. 17.

contraire, c'est son objet qui a un effet sur elle et qui lui communique à partir de lui-même ce qui lui appartient en propre[48]. Le Discours divin tient compte de la compréhension de ceux auxquels il s'adresse[49] et s'exprime selon la raison, non selon le dévoilement intuitif ; c'est pourquoi les croyants sont nombreux alors que les Connaissants doués d'intuition ne le sont pas.

4. **Il n'est aucun d'entre nous qui ne possède une Station faisant l'objet d'une science (divine)**[50] : il s'agit de ce que tu es dans ton état immuable et que tu manifestes par ton existence[51], du moins si l'on maintient que tu possèdes une réalité propre. (Du reste), même si l'on maintient que la réalité actuelle appartient à Dieu et non à toi, c'est encore indubitablement à toi qu'appartient la détermination de ton statut au sein de la Réalité divine. (A plus forte raison) en sera-t-il ainsi si l'on maintient que l'être doué de réalité actuelle[52], c'est toi ; car, bien que cette détermination soit opérée par Allâh[53], seule lui revient (en cela) l'effusion de la réalité actuelle sur toi. C'est à toi qu'appartient la détermination du statut qui t'est applicable : il n'y a que toi-même qui mérites la louange, il n'y a que toi-même qui mérites le blâme. La seule louange qui reste à Dieu est celle qui est inhérente à l'effusion sur toi de la réalité actuelle, car c'est à Lui qu'elle revient, et non à toi. C'est toi qui est

---

48. *Mâ huwa 'alay-hi fî 'ayni-hi.*

49. Cette remarque finale clôt le développement incident donné en réponse a l'objection formulée au début de l'alinéa 2 par référence au verset "s'Il avait voulu".

50. Cor.,37,164. Il s'agit d'une parole dite par les anges mais dont Ibn Arabî étend ici la signification à l'ensemble des créatures.

51. *Fî wujûdi-ka* par opposition à *fî thubûti-ka* (état immuable). *Wujûd* est traduit ici par "existence", "réalité propre" et "réalité actuelle".

52. *Al-mawjûd.*

53. Qâchânî considère que cette phrase peut se rapporter à ce qui précède ; on comprend alors : "A plus forte raison en sera-t-il ainsi si l'on maintient que l'être doué de réalité, c'est toi, même si c'est Allâh qui opère la détermination (de ton être principiel en vertu de Sa Toute-Possibilité) ; car (s'agissant de ton existenciation) seule Lui revient, etc." En ce cas, il s'agit d'une détermination divine opérée avant l'existenciation de l'être, alors que, selon l'interprétation que nous avons retenue, il s'agit plutôt d'une détermination théophanique inhérente à cette existenciation.

Sa nourriture par les déterminations statutaires et c'est Lui qui est ta Nourriture par la réalité actuelle[54] : ta propre détermination Le détermine. L'ordre existencié[55] va de Lui à toi et de toi à Lui. Sauf que c'est toi qui est désigné comme étant "soumis à l'astreinte légale", et Il ne t'y a soumis que parce que ton propre état, ton propre être[56] Lui disaient : "Soumets-moi à l'astreinte!"; Lui-même ne peut être désigné ainsi.

5. *Il chante ma louange et je chante la Sienne*
Il est mon serviteur[57] comme je suis le Sien.
Dans un certain état je Le reconnais, et
dans les êtres (produits) je Le renie.
Il me connaît et je Le rejette,
Le connais et Le contemple.
Où est Son "indépendance",
alors que je Lui apporte assistance et faveur ?[58]
C'est pour cela que[59] Dieu m'a donné l'existence :
afin que je Le connaisse et Lui donne à mon tour la Sienne.
Le hadîth nous l'apprend :
Il a réalisé en moi ce qu'il recherchait.

6. Comme l'Ami-intime possédait ce degré[60] - qui lui a valu son nom - il prescrivit la Règle traditionnelle[61] de servir un repas (à l'hôte). Ibn Masarra[62] l'a préposé avec Mîkâ'îl à

54. Ce symbolisme sera repris et développé au §6.
55. *Al-amr.*
56. *Mâ anta 'alay-hi.*
57. L'expression est très forte puisque l'on peut aussi comprendre : "Il est mon adorateur".
58. *Usâ'idu-Hu fa-as'adu-Hu.* Il s'agit de la IIIème et de la IVème forme du même verbe.
59. C'est-à-dire parce que je Lui apporte assistance et faveur. Nâbulusî et Jâmî adoptent la variante *ka-dhâlika* qui introduit une analogie : *De même, Dieu m'a donné l'existence,* etc.
60. Tel qu'il a été décrit au début du chapitre et expliqué aux §4 et 5.
61. *Sunna.*
62. Muhammad b. Abdallâh Masarra al-Jabalî (269 H. - 319 H.) est un Maître andalou. Sur la doctrine mentionnée ici, cf. *Futûhât,* chap. 13 ; vol.II, p.348 de l'éd. O. Yahya.

l'octroi des nourritures qui assurent la subsistance de ceux à qui elles sont destinées. La nourriture pénètre totalement[63] celui qui l'absorbe et envahit tous ses membres. Certes, il n'y a pas à envisager de parties en Dieu[64] ; néanmoins[65], il faut nécessairement pénétrer l'ensemble des "Stations divines" exprimées par les Noms, afin que Son Essence soit rendue manifeste - que Sa Majesté soit exaltée !

7. *Nous sommes à Lui comme le montrent*
nos preuves et nous sommes à nous.
Il ne possède que mon Etre[66]
Nous sommes à Lui et nous sommes par nous[67].
J'ai deux faces : Lui et moi
Il n'a pas de Moi en moi.
Mais c'est en moi qu'est le lieu de Sa manifestation :
nous sommes à Lui à la façon d'un récipient.

Allâh dit le Vrai et Il guide sur la Voie.[68]

---

63. *Takhallala*, terme de la même racine que *Khalîl*. Littéralement : pénètre l'essence (*dhât*) de celui qui est nourri, de sorte que rien n'échappe à cette pénétration.
64. Cf. R. Guénon, *Les états multiples de l'Etre*, chap. I.
65. Sous-entendu : dans une perspective proprement initiatique. Selon Jâmî, cette phrase finale peut être considérée comme la principale annoncée par le début du paragraphe : "Comme l'Ami-intime possédait ce degré, il fallait nécessairement qu'il pénètre, etc."
66. *Kawnî*. La majuscule se justifie par le fait qu'il s'agit de l'Homme Universel.
67. *Bi-nâ*. Selon Bâlî, *bi* a ici le sens de *li* : "et nous sommes à nous".
68. Expression coranique (Cor.,33,4) par laquelle Ibn Arabî conclut un grand nombre de ses textes, notamment dans les *Futûhât*.

COMMENTAIRE

La *khulla*[1] est "le degré final de l'amour"[2]. Le terme désigne une intimité extrême, comportant réciprocité et "échange d'attributs".

L'idée d'intimité amoureuse explique la qualification de la présente Sagesse. Les anges "éperdus d'amour" (*al-muhayyamûn*) sont ceux qui "ne connaissent rien d'autre que Lui et que personne d'autre que Lui ne connaît"[3]. Leur état, qui est l'"anéantissement"[4], est comparable, initiatiquement, à celui des "arrivants" (*wasilûn*) qui parviennent à un "Nom essentiel" (*Ism dhâtî*). Il s'agit d'une réalisation métaphysique que Qâchânî définit, dans son commentaire, comme le fruit d'un amour intense comportant "une force d'union exclusive avec l'Aimé sous tous les rapports, sans détermination ou conditionnement particulier". Cette force caractérise le type spirituel d'Ibrâhîm, qui abandonne pour Dieu ses biens, sa famille et son peuple, et qui accepte l'idée d'immoler son propre fils.

Comme tout amour, la *khulla* implique une dualité. Cette particularité marque une certaine rupture du présent chapitre par rapport aux précédents : après la Sagesse divine, sous ces aspects de synthèse (Adam), de différenciation (Shîth) et de transcendance (Nûh et Idrîs), le chapitre sur le Verbe d'Abraham introduit une notion d'échange, la considération d'un "réceptacle" faisant apparaître plus spécialement la manifestation divine comme une théophanie (§2, alinéa 3) et l'Homme Universel comme un médiateur entre le Ciel et la Terre[5] : il "pénètre" (§1) Dieu, "s'imprègne" (§2) des Attributs et des caractères divins, les assimile comme de la nourriture (§6) tout en étant lui-même assimilé par Lui, et s'en revêt de sorte qu'il est "caché à l'intérieur" de la Réalité divine (§2, alinéa 1). Les commentateurs expliquent par là le hadîth selon lequel "la première créature qui sera revêtue d'un vêtement le Jour de la Résurrection sera Ibrâhîm".

---

1. C'est-à-dire la qualité d'ami-intime.
2. Cf. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 128.
3. *Futûhât*, chap. 45, traduit par M. Vâlsan dans *Etudes Traditionnelles*, 1953, p. 132.
4. *Ibid.*
5. Il s'agit de ce que nous avons appelé, en d'autres termes, le "Califat axial".

La continuité avec les premiers chapitres est néanmoins maintenue grâce à la présence de cette "réalisation essentielle" indiquée par le terme *muhayyam* : de tous les êtres créés, les anges "éperdus d'amour"[6] sont les plus élevés et les plus proches d'Allâh. C'est pourquoi le type initiatique du Patriarche est caractérisé par la totalité et l'universalité, clairement affirmées dès les premières lignes du texte. *L'unité principielle est réalisée synthétiquement par l'ensemble* des Attributs divins, sans considération d'un but ou d'une direction particulière. Selon Michel Vâlsan, "tous les prophètes ou sages cités dans le Coran apparaissent comme des exemples de vertus spirituelles, mais aucun d'entre eux, à part Abraham, n'a un caractère synthétique et total et n'est proposé comme modèle par excellence."[7]

Par là s'explique sa qualité de *hanîf*, qui est celle des "Sages purs et unitaires consacrés à une adoration absolue et illimitée de la Vérité métaphysique"[8]. Le lien entre la *hanîfiyya* et l'appellation de *khalîl* est expressément indiqué dans le Coran : **Et qui pourrait être d'une meilleure religion que celui qui soumet sa face à Allâh en agissant selon l'excellence, et qui suit la Règle d'Ibrâhîm en mode pur (*hanîfan*) ? Car Allâh a pris Ibrâhîm comme Ami-intime**[9]. Selon un autre verset : **En vérité, Ibrâhîm n'était ni Juif ni Chrétien, mais il était un pur adorateur soumis à Dieu, et n'était pas d'entre les associateurs**[10].

Dans le Coran, Ibrâhîm apparaît comme une désignation métonymique de la tradition hindoue. Michel Vâlsan a montré comment l'idée d'"interpénétration" exprimée par la *khulla*, ainsi que "la connexion intime, dans le cas d'Abraham, entre aspect divin et aspect humain"[11] éclairait l'affirmation d'Abd al-Karîm al-Jîlî selon laquelle "les Brahmanes prétendent être les enfants d'Abraham ; ils disent aussi qu'ils détiennent de lui un livre rédigé pour eux de sa part ; ils ne disent pas qu'Abraham l'ait apporté de la part de son Seigneur. Ce livre contient les vérités fondamentales"[12]. Ceci permet de com-

6. Dont Michel Vâlsan a montré la correspondance avec "les Séraphins de l'angélologie chrétienne" ; (cf. *Etudes Traditionnelles*, 1953, p. 132).
7. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 132.
8. *Ibid.*, p. 131.
9. Cor.,4,125.
10. Cor.,3,67.
11. *Ibid.*, p. 128.
12. *Ibid.*, p. 127.

prendre pourquoi "dans le Coran qui contient la synthèse de toutes les doctrines traditionnelles, la doctrine qui peut correspondre à l'Hindouisme védantique est de toute façon celle inscrite sous le nom du patriarche Abraham"[13].

Ibrâhîm est également une figure du Sacerdoce universel. En effet, selon l'enseignement de Jîlî auquel nous venons de nous référer, l'Ami-intime "peut être identifié à la source même de la réadaptation traditionnelle opérée sous son égide"[14]. Rappelons que cette réadaptation, liée à la construction de la Kaaba mekkoise, s'inscrit dans une perspective cyclique marquée par "une certaine prédominance du point de vue cosmologique", et par conséquent de la caste royale, ce qui explique "l'importance croissante prise alors par les considérations d'ordre formel"[15]. Face aux prétentions illégitimes de la caste guerrière, symbolisée dans la tradition islamique par Nemrod, la fonction d'Abraham apparaît plus spécialement comme "sacerdotale"[16]; et c'est la raison pour laquelle le Coran le désigne spécifiquement comme étant **imâm pour les hommes**[17].

Dans la perspective cyclique que nous venons d'évoquer, la fonction d'Ibrâhîm est subordonnée à celle de Melchissédec, le "Roi de Justice" dont il reçoit l'investiture[18]. Nous avons montré[19] comment la tradition islamique identifie ce Roi au Prophète Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! La supériorité hiérarchique qui lui appartient reflète, sur le plan formel, une réalisation initiatique plus parfaite de la *khulla*, que les commentateurs mettent en lumière en s'appuyant sur les enseignement traditionnels relatifs au Patriarche. Selon un hadîth, les hommes, le Jour de la Résurrection, s'adresseront à lui et demanderont son intercession en disant : "Tu es l'Ami-intime d'Allâh, intercède pour nous !" Il répondra alors : "Je ne suis l'Ami-intime que de derrière ce qui est derrière (*min warâ' warâ'*)", expression qui signifie, selon le *Lisân al-'Arab*, "que de derrière un voile". Pour Qâchânî, l'amour passionné et absolu de l'Essence divine révèle chez Ibrâhîm une prédominance quelque peu unilatérale de l'"intérieur", tandis que c'est l'"extérieur" qui prédomine chez Moïse, le Prophète

---

13. *Ibid.*, p. 130.
14. *Marie en Islam*, p. 81.
15. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 79.
16. *Marie en Islam*, p. 81
17. Cor.,2, 124.
18. Cf. *Le Roi du Monde*, chap. III.
19. Cf. *Les sept Etendards*, p. 281-282 et *supra*, la fin de l'Introduction d'Ibn Arabî.

de l'Islam réalisant, quant à lui, la perfection et l'équilibre de ces deux dimensions. En effet, dans le cas du Patriarche, c'est Allâh qui prend l'initiative et s'empare de son être comme en témoigne, avec sa précision habituelle, le texte coranique : "Et Allâh a pris Ibrâhîm comme Ami-intime". Il n'en va pas de même pour Muhammad qui, au cours d'un prône qu'il prononça cinq jours avant sa mort, s'exprima en ces termes : "Si j'avais pris un ami-intime autre que mon Seigneur, c'est assurément Abû Bakr que j'aurais pris pour ami-intime"[20] attestant par ces mots sa parfaite maîtrise, à la fois "humaine" et "divine", du *maqâm* correspondant[21] . Pour Jandî, si la *khulla* muhammadienne est plus excellente et plus parfaite que la *khulla* abrahamique, c'est parce que, selon sa signification suprême, elle ne se réduit pas à l'interpénétration de deux réalités distinctes ; elle manifeste plutôt une essence unique "chacune des deux étant l'essence même de l'autre", ce qui est la définition même de l'"Identité Suprême".[22]

1. Si c'est Abraham qui "pénètre et renferme tout ce qui qualifie l'Essence divine", cela signifie qu'il réalise initiatiquement les Noms divins, qu'il assimile les attributs et les caractères de l'Aimé, au point qu'il finit par les "renfermer". Dieu devient alors son ouïe et sa vue de sorte que le serviteur est manifesté "selon la Forme divine" ; c'est Sa Parole : **Son Seigneur a éprouvé Ibrâhîm par des Paroles et les a rendues parfaites ; Il dit : en vérité, Je vais faire de toi un imâm pour les hommes** (Cor.,2,124). Les "Paroles rendues parfaites" sont les formes revêtues successivement par le Verbe Universel, tandis que l'"épreuve" est celle que comporte traditionnellement la réalisation du Califat ésotérique, auquel fait allusion le terme *imâm*.

En revanche, si c'est Dieu qui "pénètre la réalité actuelle de la forme d'Abraham", cela signifie qu'Il assume le conditionnement et les limitations. Dieu Se manifeste alors par la forme de l'Homme, qui devient Son Ouïe et Sa Vue, ce qui entraîne une extinction complète

---

20. Sur les similitudes entre le cas initiatique d'Ibrâhîm et celui du premier Calife, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 252.

21. Par référence à Cor.,53,9, Qâchânî identifie la *khulla* d'Ibrâhîm à la Station de la **distance de deux arcs...** et la *khulla* de Muhammad à la Station de **...ou plus près encore.**

22. Il cite à ce propos le verset : **Allâh et Son Envoyé ont plus de droit à ce qu'ils cherchent à Lui plaire** (*yurdû-Hu*) (Cor.,9,62) où le pronom de rappel *Hu* est au singulier, en dépit de la dualité des sujets.

de sa réalité propre. Par là est achevée la "réalisation descendante" qui exprime le Degré suprême. Au point de vue de la manifestation universelle, la perfection d'*al-wujûd* implique que le Très-Haut assume "toutes les attributions des êtres éphémères... y compris celles qui impliquent le défaut et le blâme"[23]. Ceci explique que la Station initiatique de l'Amitié-intime (*maqâm al-khulla*) soit définie comme celle d'une miséricorde illimitée à l'égard de toutes les créatures, qu'elles soient croyantes ou incroyantes, obéissantes à Dieu ou désobéissantes.[24]

2. L'interpénétration est envisagée ici en termes d'intériorité et d'extériorité par référence au hadîth *qudsî* "Mon serviteur ne s'approche de Moi par rien qui soit plus aimé de Moi que ce que Je lui ai rendu obligatoire ; et Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi au moyen des oeuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, etc.".

L'amour divin lié à l'accomplissement des oeuvres d'obligation exprime initiatiquement le Degré principiel où le serviteur est "éteint". N'ayant plus aucune réalité propre, il est dépourvu aussi de toute initiative : il n'est plus que l'organe de l'Ouïe, de la Vue[25], ou de la Parole divine ; par exemple lorsqu'il dit, dans la prière rituelle : "Allâh entend celui qui Le loue". Dieu apparaît alors comme l'Extérieur, ce qui correspond au second des deux cas qui ont été envisagés au paragraphe précédent.

Au contraire, l'amour qu'Il porte au serviteur qui accomplit les oeuvres surérogatoires Le fait apparaître comme l'Intérieur, ce qui correspond au premier cas : c'est par Lui que le serviteur entend et voit, ce qui signifie qu'il conserve une réalité propre qui lui permet d'agir "de sa propre initiative" en vue de sa réalisation. Dans son *Kitâb naqsh al-Fusûs,* où Ibn Arabî donne quelques indications complémentaires sur les différents chapitres du Livre des Chatons, il précise: "Au moyen des oeuvres surérogatoires, tu saisis à la mesure de la prédisposition du réceptacle[26] ; au moyen des oeuvres d'obligation, tu saisis tout ce qu'il est possible de saisir", envisageant ainsi les

---

23. Sur ce point, cf. *Les sept Etendards*, p. 22-25.
24. Cf. *Futûhât*, chap. 179.
25. Nâbulusî cite à ce propos le verset *wa-Llâhu basîrun bi-l-'ibâd*, **Et Allâh est savant au moyen des serviteurs** (Cor.,3,15).
26. En l'occurrence l'individualité humaine.

phases de la réalisation d'une manière équivalente à la distinction des "Petits" et des "Grands" Mystères, au sens où l'entend René Guénon.

- *C'est nous qui Le faisons Dieu*

Car l'Essence est absolument incompréhensible et incommunicable: Dieu ne peut Se révéler qu'en Se faisant semblable à nous. Des trois degrés de connaissance successivement envisagés, le premier est accessible à la raison humaine, notamment à la théologie qui admet, elle aussi, que l'être contingent requiert un principe nécessaire et qu'il est l'"indicateur" et le symbole des réalités métaphysiques. Le deuxième degré (accessible uniquement à l'intuition intellectuelle) est celui où le monde apparaît, dans sa réalité propre, comme le miroir des manifestations théophaniques diversifiées au moyen des êtres existenciés, de sorte que "c'est Dieu Lui-même qui est l'Informateur à Son propre sujet". Ce degré est celui de l'"union" (*jam'*) des essences manifestées et des réalités principielles correspondant à l'"Effluve sacré des Attributs"[27] . Enfin le degré suprême est celui où le monde, considéré comme dépourvu de réalité propre, apparaît dans le Miroir divin qui est celui de la Réalité principielle d'*al-wujûd*. Ce degré est celui de la séparation (*farq*) après l'union, ou encore de "l'union de l'union (et de la séparation)" (*jam' al-jam'*), ce qui correspond à l'"Effluve sanctissime de l'Essence".[28]

3. Ibn Arabî envisage diverses applications du symbolisme de l'"interpénétration", basées sur la complémentarité des notions de *wujûd* (réalité) et de *hukm* (détermination statutaire) qui correspondent respectivement, quel que soit le degré envisagé, à celle de "pôle actif" et de "pôle passif". Le troisième alinéa rappelle la doctrine de la Science divine[29] : au sein de la réalité principielle, Allâh connaît les possibilités immuables des êtres selon ce que Lui révèlent leurs essences propres. S'Il ne "les guide pas tous", c'est parce que la Toute-Possibilité implique que certaines possilités contingentes ne puissent

---

27. Sur cette doctrine, cf. *supra*, chap. 1, note 14.
28. Jandî, qui développe toujours de la manière la plus complète l'enseignement métaphysique, distingue un degré intermédiaire où les essences des êtres particuliers sont considérées, au sein de la Réalité divine, dans leur état de non-manifestation. Cet aspect sera repris dans le quatrième paragraphe.
29. Sur cette doctrine, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*. Signalons qu'elle a déjà été abordée dans le chapitre 2 (§3) à propos de la prédestination.

accepter cette guidance. Les êtres existenciés n'ont, en réalité, d'autre juge qu'eux-mêmes.

4. La même doctrine est envisagée ici au point de vue de la manifestation effective de certaines possibilités grâce à l'octroi de la réalité actuelle à leurs essences immuables.[30] L'Existence universelle n'est autre que la réalité manifestée d'*al-wujûd* ; c'est la pure Louange que Dieu s'adresse à Lui-même, au-delà du bien et du mal ou de la louange opposée au blâme, car ceux-ci relèvent uniquement de la détermination statutaire des êtres contingents.

5. *Il chante ma louange* par la réalité actuelle que me confère Son Nom *ar-Rahmân* et par la perfection de la Forme que me confère Son Nom *ar-Rahîm* ; et *Il est mon serviteur* car Il confère cette réalité à toute possibilité de manifestation selon ce que requiert son essence. *Je chante la Sienne* par la détermination que je lui apporte et par mon obéissance ; et *je suis le Sien* en étant le réceptacle de Ses théophanies.

- *Dans un certain état je Le reconnais*, c'est-à-dire lorsqu'Il manifeste la Fonction divine (ou, initiatiquement, lorsque ma réalité propre est "éteinte" en Lui) ; *dans les êtres produits, je Le renie* car Sa Réalité est voilée par les déterminations particulières.

- *Il me connaît* en tout état et dans toutes les modalités de mon existence ; *et je Le rejette, Le connais et Le contemple.* L'interprétation de ce vers fait difficulté. Certains pensent que la connaissance et la contemplation succèdent au rejet ; d'autres, qu'elles sont nécessairement impliquées par l'essence de l'homme ; d'autres font correspondre les termes de cette distinction à différents types de théophanies.

- *Assistance* : par la détermination de mon essence ; *et faveur* en étant le réceptacle de Sa manifestation.

- *Afin que je Le connaisse et Lui donne à son tour la Sienne* : dans la forme de la science adéquate que j'ai de Lui ; ou en étant le support de la manifestion de Sa Forme.

- *Le hadîth nous l'apprend.* Jandî et Qâchânî pensent qu'il s'agit du hadîth *qudsî* : "Ils M'ont représenté devant leurs yeux".[31] Nâbulusî cite, quant à lui, cette parole prophétique : "Allâh le Très-Haut a créé Sa Création dans les ténèbres, et projeté sur eux Sa Lumière : celui

---

30. Dans cette perspective, la réalité actuelle (*wujûd*) correspond au *Purusha* de l'Hindouisme et les déterminations statutaires dépourvues de réalité propre (*hukm*) à *Prakriti.*

31. *Qad maththalû-nî bayna a'yuni-him.*

qu'Il atteint à partir de cette lumière est guidé désormais ; celui qu'Il manque demeure dans l'erreur" ; et Jâmî cet autre hadîth *qudsî* : "J'étais un Trésor caché et J'aimai à être connu ; J'ai créé les créatures pour l'être".

6. La *khulla*, définie comme une interpénétration, est paradoxalement mieux évoquée par le symbolisme de la nutrition, qui implique une assimilation complète de la nourriture, que par celui de l'"union" , qui laisse subsister la dualité des deux êtres qui la réalisent.

7. *Nos preuves* : rationnelles, car elles montrent notre dépendance ; et intuitives, car elles montrent que nos essences n'ont d'autre réalité que la Sienne, peu importe qu'elles soient manifestées ou non.

- *Nous sommes à nous*, en tant qu'êtres déterminés.

- *Il ne possède que mon Etre* : c'est-à-dire l'Etre synthétique de l'Homme Universel et l'existence différenciée de l'univers qui procède de lui.

- *J'ai deux faces, Lui et moi* : "Lui" exprime l'identité intérieure de l'Homme Parfait avec l'Esprit universel ; "moi" son apparence extérieure dans le monde.

- *Il n'y a pas de Moi en moi*, car il n'y a que Lui en moi : Sa réalité principielle et actuelle demeure indéterminée et inaffectée par mon existence. Seul l'Homme Parfait, détenteur du Califat suprême, pourrait dire en vérité, s'il n'en était empêché par la réalisation de la Servitude : "*C'est en Moi qu'est le lieu de Sa manifestation*".[32]

- *Nous sommes à lui à la façon d'un récipient*. Il y a ici, semble-t-il, un jeu de mots car *inâ'* (récipient) comporte dans l'écriture les mêmes lettres que *anâ* (moi). Si le Moi de l'Homme Parfait est le lieu de la manifestation divine, c'est à la façon d'un réceptacle, non d'une détermination existentielle ou d'un conditionnement de la Réalité principielle.

---

32. Sur la doctrine akbarienne du Moi divin, cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, en particulier les *Tawhîd* 15, 17 et 19.

6.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE VÉRITÉ DANS UN VERBE D'ISHÂQ (ISAAC)

1. *La rançon d'un prophète est le sacrifice d'une victime !*[1]
Le bêlement d'un bélier vaut un son[2] *humain !*
Allâh l'Immense l'a proclamée "immense" par sollicitude
pour nous ou pour lui[3] *: à quelle aune juger ?*
Sans nul doute, les bêtes grasses ont plus de prix ;
et pourtant un bélier l'emporte pour ce sacrifice !
Comment donc un misérable petit bélier
suffit-il à remplacer le Calife du Tout-Miséricordieux ?[4]
Ne sais-tu pas que l'ordre (existentiel) comporte ici[5] *des degrés :*
accomplir la perfection, c'est gagner ; et tout manquement est une perte.

---

1. Littéralement : est l'immolation d'une victime en vue d'une offrande. La phrase peut avoir une valeur interrogative : "La rançon d'un prophète serait-elle, etc.?" La référence coranique de ce chapitre est le passage où Abraham s'apprête à immoler son fils. Les versets commentés au début du texte sont les suivants : **O mon fils, j'ai vu dans l'état de sommeil que je te sacrifiais** (Cor.,37,102) ; **Nous l'interpellâmes alors : O Ibrâhîm, tu as ajouté foi au songe** (Cor.,37,104-105) ; **Vraiment, ceci est l'épreuve évidente ; et Nous l'avons racheté au moyen d'une victime (d'une valeur) immense** (Cor.,37,106-107). Les mots "rançon" et "victime" reprennent le vocabulaire de ce dernier verset.
2. *Nûs.* Il s'agit du bruit que fait la patte d'un chameau conduit par l'homme, opposé ici à la voix "naturelle" du bélier.
3. Pour nous les hommes, parmi lesquels se trouve Isaac : en ce cas, la valeur du bélier résulte du fait qu'il est le substitut de l'Homme Parfait ; ou pour lui (le bélier) : en ce cas, sa valeur vient du rang privilégié qu'il occupe parmi les créatures en général et les animaux en particulier.
4. Les quatre premiers vers de ce poème figurent au chapitre 70 des *Futûhât* à propos de la *zakât al-ghanam* (l'aumône légale due pour le petit bétail) ; cf. vol.9, p.61-62 de l'éd. 0. Yahyâ. A partir du vers suivant, Ibn Arabî va en expliquer l'étrangeté.
5. *Fî-hi* peut se rapporter, soit au bélier (on comprend alors : l'ordre le concernant comporte des degrés), soit à l'ordre lui-même (on comprend alors : l'ordre contient des degrés) dont la hiérarchie, inversée pour la raison que nous avons précisée dans notre ouvrage sur le Califat (p.237-238) est brièvement rappelée dans les vers qui suivent. Le bélier représente la perfection par rapport à l'"animal humain", mais il comporte un manque ou un défaut par rapport au minéral et au végétal.

Nulle créature n'est plus élevée que le minéral. Après lui
vient le végétal, selon sa mesure et les diversités qu'il comporte.[6]
Puis (l'animal) doué de sens : chacun connaît
son Créateur par l'intuition et la preuve de l'évidence.[7]
Quant au nommé Adam, il est conditionné
par l'intellect, la raison et la croyance dogmatique.
Par là Sahl[8] *et (tout) Réalisé*[9] *professe une doctrine semblable à la nôtre ;*
car nous sommes avec eux dans une demeure d'excellence.[10]
Qui contemple ce que j'ai contemplé
dit ce que je dis, secrètement et ouvertement.
N'accorde aucun crédit à une parole qui contredit la nôtre !
Ne sème pas le blé dans une terre[11] *d'aveugles,*
Ces sourds et ces muets que l'infaillible[12]
a mentionné pour nos oreilles dans le texte du Coran.[13]

2. Sache - qu'Allâh nous accorde et t'accorde Son aide ! - qu'Ibrâhîm, l'Ami-intime - sur lui la Paix ! - a dit à son fils[14] : **J'ai vu dans l'état de sommeil que je te sacrifiais.** L'état de sommeil[15], c'est la Dignité de l'Imaginaire[16]. Ibrâhîm n'opéra

---

6. *Alâ qadrin yakûn wa awzân.* Sans doute faut-il comprendre : à la mesure de la valeur de son degré existentiel propre ainsi qu'à celle des espèces particulières et des êtres individuels que ce degré renferme.
7. Le passage veut montrer l'excellence de la Connaissance des trois règnes de la nature, conformément à la doctrine de l'Inspiration universelle (cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XVIII). Il ne peut donc s'agir ici de preuves rationnelles.
8. Sahl b. Abdallâh at-Tustarî (203 H. - 283 H.)
9. *Al-Muhaqqiq* ; littéralement : le Réalisé. Nâbulusî, suivi par Burckhardt, comprend qu'il s'agit d'Abû Yazîd al-Bistâmî.
10. *Ihsânin* : c'est-à-dire d'intuition métaphysique et de contemplation directe, car l'*ihsân* consiste à adorer Dieu "comme si tu Le voyais".
11. *Fî ardi* et non *fî amri* comme l'indique erronément le texte de Affîfî.
12. C'est-à-dire le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix !
13. Allusion à Cor.,2,171 : **Sourds, muets, aveugles, ils ne comprennent rien.**
14. C'est-à-dire Isaac. Le Coran ne précise pas de quel fils d'Abraham il s'agit, et de nombreux commentateurs coraniques l'identifient plutôt à Ismaël.
15. *Manâm.*

aucune transposition[17], alors que c'était un bélier qui était apparu dans l'état de sommeil sous la forme de son fils. Il **ajouta foi au songe** ; puis son Seigneur "racheta" (Ishâq) de l'illusion[18] d'Ibrâhîm au moyen de la "victime immense" qui correspondait à la signification qu'avait ce songe pour Allâh le Très-Haut, dont il n'avait pas pris conscience. Pourtant, la théophanie formelle dans la Dignité de l'Imaginaire exige une science complémentaire permettant de saisir ce qu'Allâh a voulu au moyen de cette forme. Ne vois-tu pas comment l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - s'est adressé à Abû Bakr à propos de l'interprétation que celui-ci avait donnée d'un songe qu'il avait eu : "Tu as dit juste pour une part, et tu t'es trompé pour l'autre". Abû Bakr lui demanda alors de lui faire connaître sur quoi il avait dit juste et sur quoi il s'était trompé, mais (le Prophète) n'en fit rien.[19]

---

16. *Hadratu-l-khayâl.* Cette Dignité fera l'objet du chapitre 9 auquel le présent chapitre est directement lié.

17. Le verbe *'abbara* et son masdar *ta'bîr* exprime l'idée d'un "passage au-delà", en l'occurrence le passage du signe ou du symbole à la chose signifiée. Le terme "transposition" rend littéralement cette idée, mais on peut également traduire *ta'bîr* par "interprétation".

18. *Wahm.*

19. Un homme vint trouver le Prophète et lui dit : "J'ai vu en songe une nuée d'où tombaient du beurre et du miel, et j'ai vu des gens qui en recueillaient dans leurs mains : certains en recevaient beaucoup, d'autres peu. J'ai vu aussi une corde qui venait du Ciel et allait jusqu'à la Terre, et je t'ai vu, ô Envoyé d'Allâh, qui la saisissais et qui étais élevé (avec elle) ; ensuite, un autre homme s'en saisit et fut élevé ; ensuite un autre homme s'en saisit et fut élevé ; puis un autre homme s'en saisit, en fut séparé, l'obtint de nouveau et fut élevé". Abû Bakr dit alors au Prophète : "Par ton père, par toi et par Allâh, laisse-moi l'interpréter" ; il répondit : "Interprète-le !" (Abû Bakr) reprit : "La nuée est celle de l'Islam ; le beurre et le miel sont la douceur et la tendresse du Coran : certains en reçoivent beaucoup, d'autres peu ; la corde venue du Ciel et allant jusqu'à la Terre est la Vérité que tu détiens : tu la saisis et Allâh t'élève grâce à elle ; un autre homme après toi s'en saisira et sera élevé ; un autre homme après lui s'en saisira et sera élevé ; puis un autre homme s'en saisira encore, en sera séparé, l'obtiendra à nouveau et sera élevé" ; ensuite il ajouta : "O Envoyé d'Allâh, dis-moi si j'ai dit juste ou si je me suis trompé". Celui-ci répondit : "Tu as dit juste pour une part et tu t'es trompé pour l'autre". (Abû Bakr) dit alors : "Par mon père et par toi, ô Envoyé d'Allâh, dis-moi en quoi je me suis trompé ?" Il répondit : "Ne jure pas !". Selon Nâbulusî, qui rapporte cette histoire d'après Muslim, elle s'appliquerait aux trois premiers Califes, ce qui expliquerait le silence de l'Envoyé d'Allâh.

Allâh interpella Ibrâhîm - sur lui la Paix ! - en disant : **O Ibrâhîm, tu as ajouté foi au songe !** Il ne lui a pas dit : "Tu as eu raison de penser que dans ce songe il s'agissait de ton fils", car il ne l'avait pas interprété et s'en était tenu à l'apparence de ce qu'il avait vu, alors que le songe requiert une interprétation. C'est pour cela que le Maître[20] a dit : **Si vous êtes capables d'interpréter le songe**. Le (terme) *ta'bîr* exprime[21] le passage de la forme de ce qu'il avait vu à une autre réalité : les vaches représentaient les années de famine et d'abondance. Si (Ibrâhîm) avait vu juste dans sa (manière de comprendre la) vision, il aurait immolé son fils[22] ; mais il n'a ajouté foi au songe (qu'en imaginant) qu'il s'agissait de son enfant alors que, pour Allâh, ce n'était rien d'autre que la "victime immense" sous la forme de son enfant. Il y eut "rachat" uniquement à l'égard de ce qui était venu à l'esprit d'Ibrâhîm - sur lui la Paix ! -, non à l'égard de ce qui en était réellement auprès d'Allâh : dans le domaine sensible, l'image fut celle d'une victime (animale) ; dans le monde imaginaire, celle du fils d'Ibrâhîm - sur lui la Paix ! Si celui-ci avait eu la vision imaginaire du bélier, il aurait pu l'interpréter comme (signifiant) son fils ou une autre chose.[23]

3. Ensuite, Il a dit[24] : **Vraiment ceci est l'épreuve évidente**, c'est-à-dire la mise à l'épreuve "évidente", dans le sens de

---

20. *Al-'azîz*. Il s'agit du Maître de l'Égypte (et aussi de Yûsuf) qui avait vu en songe sept vaches maigres dévorer sept vaches grasses (cf. Cor.,12,43). Le choix de ce terme est étrange car le Coran emploie celui de *malik* (roi), tandis que *'azîz* se rapporte, dans cette sourate, à une autre fonction.
21. Par sa signification littérale (cf. *supra*, n.17).
22. Conformément à ce qu'Allâh aurait voulu, selon cette hypothèse erronée.
23. L'intention de cette phrase est incertaine. On peu comprendre, soit que la possibilité d'interpréter était inévitable, puisqu'il y avait une mise à l'épreuve sur ce point ; soit que l'interprétation est inhérente à la nature même du songe ; soit qu'il s'agissait, dans un cas comme dans l'autre, d'un symbole de la soumission d'Ibrâhîm à la Volonté divine ; soit, selon Nâbulusî, que l'immolation d'un bélier est un sacrifice tellement ordinaire qu'une vision en songe devait nécessairement avoir une autre signification pour un prophète.
24. Selon les commentaires coraniques, cette parole est prononcée par Allâh qui met à l'épreuve Ses prophètes et Ses saints pour leur enseigner la perfection. Telle est aussi l'interprétation du Cheikh al-Akbar. Bâlî considère plutôt que cette parole

"manifeste" ; je veux dire une mise à l'épreuve de sa science : savait-il, oui ou non, que le "domaine" où la vision s'était produite impliquait (la nécessité) d'une interprétation ? Il le savait[25] mais, n'y ayant pas pris garde[26], il n'avait pas donné à ce domaine le droit qui lui revenait ; c'est pour cela qu'il avait pris le songe au pied de la lettre.

C'est ce que fit également l'Imâm Taqî b. Mukhallad, l'auteur du *Musnad*[27]. Il avait entendu une tradition orale, qu'il tenait pour certaine, selon laquelle (le Prophète) - sur lui la Paix! - a dit : "Celui qui m'a vu dans le sommeil m'a vu (comme) en état de veille, car le Démon ne peut pas prendre ma forme"[28]. Or, Taqî b. Mukhallad vit en songe le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui lui versait du lait à boire. Il ajouta foi à ce songe[29], se fit vomir et rendit du lait ; alors que s'il l'avait interprété (comme il convient, il aurait compris que) ce lait était une science : Allâh le priva ainsi d'une science abondante, à la mesure de ce qu'il avait bu.

Ne te rappelles-tu pas[30] que l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! -, ayant reçu dans l'état de sommeil un bol de lait, a dit : "Je l'ai bu au point d'en être saturé jusqu'au bout de mes ongles ; ensuite, j'ai donné ce qui restait à Omar". On lui dit alors : "Quelle est l'interprétation que tu en donnes ?" Il répondit : "La science". Il ne s'en est donc pas tenu au lait conformément à l'image qu'il avait vue en songe, car il savait que le domaine où celui-ci survient implique (la nécessité d') une interprétation.

---

est prononcée par Ibrâhîm au moment du sacrifice et la compare à la parole de Yûsuf : **Ceci est l'explication du songe que j'ai eu jadis** (Cor.,*12*,100).

25. Jâmî et Bâlî sont seuls à comprendre qu'il s'agit d'Allâh, ce qui implique un changement de sujet dans la suite de la phrase.
26. Sous le choc de la vision qu'il avait eue (Nâbulusî).
27. Savant andalou mort en 276 H.
28. C'est ce hadîth qui authentifie et garantit l'inspiration muhammadienne du Livre des Chatons des Sagesses ; cf. le Texte introductif, §2.
29. C'est le même terme que celui employé dans le Coran à propos d'Ibrâhîm ; le sous-entendu est donc : "en le prenant au pied de la lettre".
30. Littéralement : ne vois-tu pas ?

Il est bien connu que la forme du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - telle qu'elle était perçue dans le domaine sensible, est ensevelie à Médine, alors que la forme de son esprit et (de)[31] son "noyau d'immortalité" ne peuvent être vues[32] par personne, ni à partir (de la forme) d'un autre[33], ni à partir de la sienne[34] ; du reste, ceci est vrai pour tout esprit[35]. C'est pourquoi l'esprit du Prophète prend (nécessairement), pour celui qui le voit en état de sommeil, la forme de son corps tel qu'il était lorsqu'il mourut, sans qu'il y manque rien. Il s'agit bien alors de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - rendu visible du fait que son Esprit a revêtu une forme corporelle subtile[36] ressemblant à celle qui a été ensevelie. Le Démon n'a pas le pouvoir de prendre la forme de son corps subtil - sur lui la Grâce et la Paix ! - : c'est là une préservation qu'Allâh accorde à celui qui le voit. Pour cette raison, celui qui voit en songe (le Prophète) revêtu de cette forme acceptera de lui tout ce qu'il lui commandera ou défendra, ou ce dont il lui donnera notification; tout comme on acceptait ses décisions lorsqu'il vivait en ce monde : en se conformant littéralement à ses paroles, suivant le contexte, le sens extérieur ou l'idée générale, etc. S'il lui donne quelque chose, c'est cette chose qui devra être interprétée. Si celle-ci revêt ensuite dans le monde sensible une forme semblable à celle perçue dans le monde imaginaire, la vision ne comporte pas d'interprétation ; c'est ce qui explique qu'Ibrâhîm - sur lui la Paix ! - et Taqî b. Mukhallad se fièrent à ce qu'ils virent.[37]

---

31. Le terme "forme" peut s'appliquer à la fois à "son esprit" et à son "noyau d'immortalité" (*latîfatu-hu*).
32. Littéralement : contemplées.
33. Littéralement : ni à partir de la forme de quiconque.
34. La forme de l'esprit de Muhammad est celle de l'Esprit divin, qui est incomparable. Nul ne peut la connaître, ni par comparaison avec une autre forme, ni à partir de la sienne.
35. Les réalités essentielles des êtres sont toutes uniques, irréductibles les unes aux autres et incomparables.
36. *Sûratin jasadiyyatin.*
37. Le premier pensa qu'il devait en être ainsi du fait que le contenu de ses songes s'était toujours vérifié ensuite extérieurement ; le second ne fit pas la différence

4. Puisque la vision en songe comporte cette alternative[38], et qu'Allâh, tant par sa façon de traiter Ibrâhîm que par ce qu'Il lui dit[39], nous enseigne les convenances liées à la Station de la Prophétie[40], nous savons, quand nous voyons en songe le Dieu Très-Haut revêtu d'une forme que la raison réfute, que nous avons à interpréter cette forme au moyen de la Vérité révélée[41] en tenant compte de l'état de celui qui a cette vision, ou bien du lieu où elle s'est produite, ou encore de ces deux facteurs à la fois ; en revanche, dans le cas où la raison ne réfute pas cette forme, nous nous en tenons à ce que nous avons vu, de la même façon (que nous le ferons lorsque) nous verrons Dieu dans la vie future.

5. *L'Unique, le Tout-Miséricordieux*[42], *possède en tout domaine*
des formes cachées ou apparentes.[43]
Si tu dis : "Ceci est Dieu[44] *", tu reconnais la vérité.*
Si tu dis autre chose, tu interprètes.[45]
Il ne régit pas un domaine au détriment d'un autre[46],
mais dévoile le Vrai aux créatures (dans leur ensemble).[47]

---

entre l'authenticité de la vision, qu'il tenait pour certaine, et la nécessité d'interpréter la chose donnée (en l'occurrence le lait).

38. C'est-à-dire qu'elle doit être interprétée dans certains cas et non dans d'autres.
39. Par Sa Parole : "Tu as ajouté foi au songe" ; sous-entendu : sans transposer ta vision.
40. *Maqâm an-nubuwwa.*
41. *Al-haqq al-mashrû'.*
42. Ces Noms font allusion aux deux Effluves : l'Effluve sanctissime de l'Essence et l'Effluve sacré des Attributs ; cf. *supra*, chap. 1, n. 14.
43. Les premières requièrent une interprétation, à la différence des secondes.
44. *Haqq*. C'est le terme qui sert à qualifier la présente Sagesse.
45. Dieu est l'essence des voiles qui sont censés Le cacher. Celui qui réalise initiatiquement cette connaissance n'a plus besoin d'"interpréter" ; celui qui ne la réalise pas voit le monde comme un songe (c'est-à-dire comme il est véritablement à un autre point de vue).
46. Car Il Se manifeste aussi bien dans les formes imaginaires que dans les formes sensibles.
47. *Sâfir* a ici le sens de dévoiler, tandis que le Vrai (*al-Haqq*) rappelle également la qualification de la Sagesse d'Isaac. Selon les commentateurs, l'expression *li-l-khalq* (littéralement : attribué aux créatures) suggère que ce qui est dévoilé ainsi n'est autre que l'essence immuable de ces créatures, sans quoi elles ne pourraient Le reconnaître.

S'il Se manifeste aux yeux,
les intellects Le réfutent par des preuves incessantes.
S'Il Se manifeste à ceux-ci et dans ce que
l'on nomme "imagination", on L'accepte[48] *; alors que la vision véritable est directe.*[49]

Abû Yazîd[50] a dit à propos de cette Station[51] : "Si le Trône et ce qu'il contient se trouvait cent millions de fois dans un recoin du coeur du Connaissant, celui-ci ne le percevrait pas". Et pourtant, l'ampleur qu'il envisage se situe (uniquement) dans le monde des corps ! Je dirais plutôt, quant à moi : "Si ce dont la réalité est sans limite était, par supposition, limité dans sa réalité actuelle et placé, avec le principe (limitatif) qui l'existencie, dans un recoin du coeur du Connaissant, il ne le percevrait pas dans sa science." En effet, s'il est bien établi que le coeur a la capacité de contenir Dieu, néanmoins on ne dit pas de lui qu'il est saturé, alors qu'il le serait s'il était effectivement "rempli" ; du reste, c'est ce qu'a dit Abû Yazîd (dans une autre circonstance)[52]. Nous avons nous-mêmes attiré l'attention sur cette Station en disant :

O Créateur des choses en Lui[53] *,*
Tu réunis ce que Tu crées.

---

48. L'intellect créé ne peut envisager la Divinité que sous l'aspect de la transcendance ; confronté à l'Omniprésence divine, il se montre "arrogant et orgueilleux, et argumente au moyen de la transcendance supposée (*at-tanzîh al-wahmî*)" (Jandî). La plupart des êtres ne reconnaissent la Théophanie qu'à travers les filtres de l'intellect et de l'imagination individuelle.
49. *Wa-s-sahîh an-nawâzir*. Jandî et Jâmî y voient une référence à Cor.,*75*,22-23 : **Des visages, ce jour là, seront radieux, le regard tourné vers leur Seigneur.** La vision véritable n'est pas limitée au domaine sensible, qui exprime cependant bien son caractère direct.
50. Al-Bistâmî.
51. Celle du coeur et de son amplitude.
52. On rapporte que Sahl at-Tustarî vint trouver Abû Yazîd al-Bistâmî en lui disant : "Il y a là un homme qui a bu une gorgée et qui n'aura plus jamais soif". Abû Yazîd répondit : "l'Homme véritable (*ar-rajul*) est celui qui boit les mers des Cieux et de la Terre et dont la langue continue de pendre de soif" ; cf. la réponse d'Ibn Arabî à la question 116 du Questionnaire de Tirmidhî.
53. *Fî nafsi-Hi*. Il n'y a pas d'"existence" pour la Réalité divine *d'al-wujûd*. Les deux premiers vers sont applicables aussi bien à Dieu qu'à l'Homme Universel.

Tu crées ce qui est sans limite en Toi[54]
Tu es l'Étroit, l'Ample.[55]
Si ce qu'Allâh a créé résidait dans mon coeur[56],
son aube n'y répandrait aucune lumière[57].
Qui contient Dieu[58], *nulle créature*
ne le met à l'étroit ! Dis-moi ce qu'il en est, toi qui m'écoutes ?[59]

6. Tout homme crée par l'illusion[60] contenue dans la puissance de son imagination ce qui, sans elle, n'aurait aucune existence ; cela, c'est le cas du commun. Le Connaissant, quant à lui, crée par l'énergie spirituelle[61] ce qui peut avoir une réalité extérieure au siège de son aspiration[62]. Son énergie préserve alors en permanence (la subsistance de) cette réalité, sans que cette préservation "l'affecte"[63] en aucune manière. Si quelque incident survient, et que le Connaissant néglige d'assurer cette sauvegarde, ce qu'il a créé s'évanouit aussitôt, à moins qu'il n'ait acquis la maîtrise de l'ensemble des Dignités divines[64] et

54. Car l'Essence divine est sans parties.
55. L'"étroitesse" précédant ici l'"amplitude", on peut comprendre, comme Nâbulusî, que la première se rapporte à l'unité et la seconde à la multiplicité. Jandî pense plutôt qu'il convient d'inverser les termes : "Tu es l'Ample car Tu es l'essence des choses ; Ton unité les contient et les rassemble toutes. Tu es l'étroit car les choses n'ont pas la capacité de Te contenir ; et pourtant Tu es ces choses".
56. Il s'agit du coeur de l'Homme Parfait.
57. Cette "aube" est la lumière *d'al-wujûd*. Les états conditionnés de la réalité actuelle s'éteignent au sein de la Réalité divine lorsque celle-ci habite le coeur du Connaissant.
58. C'est-à-dire le coeur qui contient Dieu.
59. Dans un tel coeur, les créatures sont à la fois "éteintes" (en tant qu'essences douées de réalité propre) et "présentes" (en tant qu'essences éternelles). Il n'y a donc aucune contradiction entre ce vers et le précédent.
60. *Wahm* ; cf. *supra*, n. 18.
61. Ce terme traduit l'arabe *himma*, opposé ici à *wahm*.
62. *Ibid.*
63. *Ya'udu-hâ hifzu-hu* ; allusion à Cor.,2,255.
64. *Jamî' al-Hadarât*. Comme l'a signalé Michel Vâlsan, "il y a diverses hiérarchies de *Hadarât* selon les points de vue et sous les rapports que l'on adopte". (Cf. Ibn Arabî, *Le Livre de l'Extinction*, p. 46).

qu'il ne s'agisse donc pas d'une négligence absolue. Or, il faut nécessairement qu'il en contemple l'une ou l'autre[65].

Si le Connaissant crée ce qu'il crée au moyen de son énergie spirituelle, et s'il possède cette (contemplation) totale, sa création manifestera sa forme[66] en toute Dignité. Les formes (analogues ainsi créées) se préservent mutuellement, de sorte que s'il relâche l'attention qu'il porte à une de ces Dignités, ou même à plusieurs, tout en demeurant dans la contemplation d'(au moins) une d'entre elles, et en y préservant la forme de ce qu'il a créé, l'ensemble des (autres) formes sera préservé grâce à la sauvegarde de cette forme unique à laquelle il est resté attentif. Or, il n'y a jamais d'oubli total, ni pour le commun, ni pour l'Élite[67].

Je viens d'exposer ici un secret que les Gens d'Allâh n'ont cessé de préserver jalousement, comme d'autres du même genre, parce qu'il contredit leur prétention à être eux-mêmes "Dieu"[68]. Dieu ne néglige jamais rien, alors que le serviteur est nécessairement distrait d'une chose par une autre. C'est parce qu'il a le pouvoir de préserver (la subsistance de) ce qu'il a créé qu'il s'exclame : *Anâ-l-Haqq*[69], mais sa manière de le préserver n'est pas comparable à celle de Dieu. Nous avons indiqué clairement la différence : c'est par sa négligence de telle ou telle forme et de la Dignité correspondante que le serviteur se distingue de Dieu ; et il s'en distingue nécessairement, même si la préservation d'une seule forme par l'attention portée à la Dignité où elle se manifeste suffit à maintenir la préservation de toutes les autres, car il s'agit alors d'une préservation en mode

---

65. Sous-entendu : sinon, il ne serait pas un Connaissant véritable.
66. C'est-à-dire la forme de ce Connaissant.
67. De la même manière qu'il n'y a jamais, chez le serviteur, de présence simultanée de toutes les Dignités divines, ainsi que l'indique la suite du texte. Qâchânî rapporte cette phrase non aux hommes mais aux formes analogues.
68. *Al-Haqq*.
69. Célèbre parole d'al-Hallâj signifiant "Je suis Dieu". Le fait qu'Ibn Arabî dévoile ce secret comporte une critique implicite au moyen d'une référence, également implicite, à la doctrine de la Servitude.

d'inclusion[70]. Dieu ne préserve pas ce qu'Il crée de la même façon, car Sa préservation s'applique à chaque forme d'une manière spécifique.

J'ai reçu notification (divine) que cette question n'a jamais été traitée par écrit, ni par moi-même, ni par quelqu'un d'autre. L'exposé qui en est fait dans ce livre est unique et sans équivalent[71]. Sois attentif à ne pas négliger cet enseignement, car la Dignité en laquelle la Présence demeure pour toi, et qui accompagne la forme correspondante, est comparable au Livre dont Allâh a dit : **Nous n'avons négligé dans le Livre aucune chose**[72] ; il réunit, en effet, ce qui est effectif[73] et ce qui ne l'est pas. Seul peut avoir la connaissance de ce que nous disons celui qui est en lui-même un "*Qur'ân*"[74]. Pour celui qui a la crainte pieuse d'Allâh, Celui-ci **établit un "*Furqân*[75]"**[76], ce qui est analogue à ce que nous avons mentionné ici au sujet de la distinction entre le serviteur et le Seigneur : ce *Furqân* là est le plus élevé de tous.[77]

---

70. *Tadammum.* Par son énergie spirituelle, le Connaissant préserve d'une manière globale les formes qu'il crée extérieurement au moyen de l'attention qu'il porte à au moins une d'entre elles, alors que Dieu ne cesse de préserver directement chaque forme particulière.
71. *Yatîmatu-d-dahr wa farîdatu-hu.* Cette indication met en lumière la signification cyclique de la doctrine dévoilée ici.
72. Cor.,6,38.
73. *Wâqi'.* Cette précision peut être comprise, soit au degré universel : le Livre contient à la fois le manifesté et le non-manifesté ; soit au degré individuel : le Livre est identifié alors à la Table Gardée de sorte que "ce qui est effectif" correspond à ce qui s'est déjà produit et "ce qui ne l'est pas" à l'avenir.
74. Il s'agit de l'Homme Universel qui réunit en lui l'ensemble des Dignités divines.
75. C'est-à-dire un mode de connaissance comportant discrimination.
76. Cor.,*8*,29.
77. Le *Furqân* au sens ordinaire est celui que le Très-Haut accorde aux hommes pieux pour leur permettre d'établir une discrimination entre le vrai et le faux, le permis et le défendu, etc. Le *Furqân* envisagé ici et décrit comme "le plus élevé de tous" intervient après la réalisation synthétique suprême exprimée par le terme *Qur'ân* : c'est le *Furqân* des Rapprochés (*al-muqarrabûn*) qui maintient une discrimination principielle entre *al-Haqq* et le Serviteur Parfait. Le commentaire d'Ismâ'îl Haqqî situe expressément ce *Furqân* dans la perspective de la réalisation descendante.

7. *Parfois le serviteur est un seigneur sans nul doute ;*
parfois, le serviteur est un serviteur sans tromperie.[78]
S'il est un serviteur, c'est par Dieu qu'il est "ample"[79] *,*
et s'il est un seigneur, il "vit dans l'étroitesse".[80]
En tant que serviteur, il se voit tel qu'il est,
et à partir de lui se déploient des espoirs certains ;
En tant que seigneur, il voit toutes les créatures
du Mulk et du Malakût[81] *qui le réclament,*
Alors qu'il est impuissant à les satisfaire :
Pour cela, tu as vu pleurer des Connaissants.
Sois donc un "serviteur-seigneur"[82] *; ne sois pas le seigneur de Son serviteur*[83] *,*
car tu serais livré alors au Feu et à la fusion.[84]

78. Les commentateurs considèrent que ce poème final se rapporte au Califat ésotérique. "Le serviteur est un seigneur" du fait qu'Allâh a établi l'homme comme son "Calife sur la Terre". Le serviteur est "un serviteur sans tromperie" lorsqu'il prend à son tour le Très-Haut comme préposé en Lui "remettant ses affaires". Ce "califat réciproque" contribue à établir la supériorité de la *khulla* muhammadienne sur la *khulla* abrahamique (cf. *supra*, chap. 5, le commentaire introductif).

79. C'est le *serviteur* croyant dont le coeur a la capacité de contenir Dieu ; son "amplitude" est alors la Sienne.

80. Allusion à Cor.,*20*,124 : **Celui qui se détourne de Mon *Dhikr* mènera une vie dans l'étroitesse**. A la différence de la servitude, la seigneurie présente toujours, pour l'homme, un caractère adventice et provisoire.

81. *Malak* dans le texte. La plupart des commentateurs interprètent ce terme comme une licence poétique pour *Malakût* à l'exception de Jâmî qui le comprend comme une désignation de la force (*quwwa*). Le *Mulk* et le *Malakût* représentent ici les états visibles et invisibles de l'Existence universelle.

82. C'est-à-dire : "Demeure un serviteur, même s'il te faut revêtir les attributs de la seigneurie".

83. Car Son serviteur n'est autre que Lui-même.

84. La "fusion" symbolise ici "l'épreuve du Califat" quand celui-ci n'est pas exercé à la Station de la Servitude absolue.

COMMENTAIRE

La présente Sagesse est dite "*haqqiyya*", "de Vérité", parce que la vision en songe, lorsqu'elle découle de la Station de la Prophétie, se vérifie nécessairement dans le domaine sensible, soit en tant que telle, soit, comme c'est le cas ici, en vertu d'une interprétation qui permet de dégager sa signification véritable. La référence coranique de cette qualification est la vision de Yûsuf ; lorsqu'elle se réalise, il s'exclame : **O mon père, ceci est l'explication du songe que j'ai eu jadis ; mon Seigneur l'a rendu véritable (*ja'ala-hâ haqqan*) !** Cette Sagesse est attribuée à Isaac du fait qu'il accepte le sacrifice (selon la compréhension erronée de son père) ou du fait de la "victime immense" qui le représente (selon la Volonté divine). Le rapprochement entre la Sagesse d'Isaac et celle de Yûsuf est indiqué dans le texte par l'allusion à la vision du Maître de l'Égypte (cf. la fin du § 2).

La doctrine propre de ce chapitre présente une analogie avec le songe d'Abraham. Selon la réalité véritable, la manifestation toute entière est Dieu (*Haqq*) et il n'y a donc rien à interpréter : à cette Station, le Connaissant ne "perçoit pas dans sa science" les limitations de l'existence (§5, alinéa 2). En revanche, au point de vue des êtres créés, la manifestation n'est autre qu'un songe qui requiert une interprétation (§5, le deuxième vers du poème). C'est là un aspect de la Vérité qui concerne plus spécialement les états contingents de la Réalité divine. Des applications particulières de cette doctrine sont mentionnées à cette occasion : au paragraphe 4, Ibn Arabî indique que le sens des convenances nous ordonne "quand nous voyons Dieu en songe revêtu d'une forme que la raison réfute", d'"interpréter cette forme au moyen de la Vérité révélée" ; au paragraphe 6, il critique la formule initiatique *Anâ-l-Haqq* en étudiant le cas du Connaissant qui crée par son énergie spirituelle "une réalité extérieure au siège de son aspiration", ce qui est analogue, mais non identique, à la création universelle qui procède du Songe divin.

1. Le poème initial rappelle le lien entre le Califat ésotérique et la réalisation de la Servitude absolue par référence à la hiérarchie initiatique des règnes de la nature : la servitude est parfaite dans le

minéral, et plus excellente dans l'animal que dans l'homme individuel.

L'"amour éperdu" d'Abraham le conduit à rechercher l'"union-intime" avec le principe divin au moyen de l'immolation de son âme représentée par son fils car "l'enfant est le secret de son père". Or, telle n'est pas la volonté véritable d'Allâh à l'égard du Patriarche qui est appelé à réaliser le Degré suprême. Le Calife du Tout-Miséricordieux manifeste l'ensemble des Noms divins, notamment ceux de signification opposée. La forme de l'homme individuel doit être respectée et sauvegardée car elle possède la capacité virtuelle d'actualiser en ce monde la Forme divine et que, dans le cas d'un Prophète, celle-ci se réalise nécessairement à un degré ou à un autre.

L'immolation de la "victime" dont l'"immensité" indique la nature divine symbolise le sacrifice suprême qui est à l'origine de la phase descendante de la réalisation[1]. Le Coran ne précise pas de quelle victime il s'agit ; cependant la tradition islamique rejoint le récit biblique qui mentionne l'immolation d'un bélier. Or, celui-ci est un emblème de l'antique sacerdoce de Râm. Le commentaire sur l'*Archéomètre* de Saint Yves d'Alveydre paru dans *La Gnose* décompose le nom d'Abraham en *Ab-Râm*, ce qui signifie "le père du bélier" et permet d'identifier la fonction sacerdotale du Patriarche à celle de Râm. Par ailleurs, les Pères de l'Église, à la suite de Saint-Paul[2], voient dans Isaac portant le bois du sacrifice une image du Christ. En poussant plus loin ce rapprochement, on peut voir qu'Abraham, Isaac et le bélier sont, du point de vue de la théologie chrétienne, une figure de la Sainte Trinité ; du reste, Ibn Arabî indique expressément leur identité essentielle[3]. Le bélier apparaît ainsi plus spécialement comme un symbole de l'Esprit Universel. Dans l'Apocalypse, il est représenté sous la forme adoucie et miséricordieuse de l'Agneau[4]. Rappelons que la Jérusalem Céleste est une ville "qui n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune, parce que la Gloire de Dieu l'illumine et que l'Agneau est sa lampe"[5]. Or, cette "lampe" est analogue à celle qui est mentionnée dans le Coran à propos de la Niche

---

1. Sur la relation du Califat et de la réalisation descendante, cf. *Les sept Étendards*, chap. XV.
2. Cf. *Épître aux Hébreux*, XI, 19.
3. Cf. *supra*, chap. 4, § 6.
4. Le rapprochement entre l'Agneau et l'*Agni* védique est bien connu. L'Esprit Saint se manifeste à la Pentecôte sous la forme de langues de feu.
5. Apocalypse, XXI, 23.

des Lumières[6], de sorte que la "victime immense" apparaît finalement, par son caractère sacrificiel et servitorial, comme une image du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix !

2. L'état de sommeil (*manâm*), c'est ce monde envisagé comme songe, c'est-à-dire comme une réalité imaginaire. Les références traditionnelles de ce point de vue sont, d'une part, le verset coranique **Et parmi Ses Signes, il y a votre état de sommeil de nuit et de jour** (Cor,*30*,23) où, selon l'interprétation d'Ibn Arabî[7], le fait que l'"éveil ne soit pas mentionné indique que l'état de sommeil est en réalité permanent" ; d'autre part, le hadîth : "Les hommes sont en sommeil (*niyâm*) ; lorsqu'ils meurent, ils se réveillent"[8]. Pour le Cheikh al-Akbar[9], ce bas-monde est un "pont" (*jisr*) qui doit être "franchi" (*yu'bar*). Le verbe utilisé est de la même racine que *ta'bîr*, terme qui désigne l'interprétation des songes. Ce rapprochement justifie linguistiquement l'aspect doctrinal mentionné ici.

3. La préservation dont Abraham bénéficie en sa qualité de prophète conduit à interpréter l'erreur qu'il commet non comme une faute mais comme une épreuve qu'Allâh lui envoie au moment de le faire accéder à un degré supérieur de réalisation. L'image qu'il perçoit ne provenait pas, comme cela avait été le cas jusque là, de la "Dignité de l'Imaginaire" (c'est-à-dire du monde intermédiaire) mais directement de son coeur, devenu le support des Théophanies principielles et la source de l'Inspiration dont bénéficie désormais son être individuel. La qualité prophétique du Patriarche avait garanti jusque là la véridicité de ses songes[10], mais la vision qui est la sienne en l'occurrence ne se produit ni dans le monde sensible ni dans le domaine subtil qui est celui de l'imagination, mais bien à un degré supra-individuel. L'idée qu'elle véhicule est précisément qu'il doit sacrifier son âme pour préserver l'Inspiration théophanique dont son coeur est le réceptacle. Son imagination représente ce sacrifice comme étant celui de son fils, car celui-ci n'est autre que lui-même. D'autre part, comme il est habitué à voir ses songes se vérifier dans

---

6. Cf. *Les sept Étendards*, chap. XXXVIII, par référence à Cor.,*24*,35.
7. Cf. *Futûhât*, chap. 32 ; vol. 3, p.286 de l'éd. O. Yahya.
8. Il y a une analogie entre ce hadîth et la doctrine cyclique selon laquelle, depuis la mort du Prophète, le monde est en état de sommeil ; il ne se réveillera qu'au Jour de la Résurrection.
9. Dans l'interprétation qu'il donne de ce hadîth ; cf. *ibid*.
10. Le songe véridique fait partie des modalités et des marques de la Prophétie.

le domaine sensible, il entreprend de réaliser extérieurement l'image qui lui est apparue. Le Très-Haut le met ainsi doublement à l'épreuve: pour qu'il montre le degré extrême de son obéissance, et pour qu'il se rappelle la nécessité d'interpréter les songes qui se produisent dans le monde intermédiaire.

Jâmî mentionne une autre explication selon laquelle le songe du Patriarche aurait montré seulement qu'il s'apprêtait à sacrifier son fils, non qu'il le sacrifiait réellement, de sorte que sa vision se serait effectivement réalisée dans le monde sensible. Cette explication est en conformité avec la dernière phrase du paragraphe, qui envisage le cas où il n'y a pas lieu d'interpréter la vision.

4. L'enseignement des convenances impliquées par cette Station comporte plusieurs aspects :

1°/ En "éduquant" le Patriarche, le Très-Haut nous le propose comme modèle (respect de la Volonté divine allant jusqu'au sacrifice de l'âme; attention portée au contenu des songes ; nécessité de les interpréter).

2°/ Il faut en toute chose rechercher la Volonté divine véritable, sans s'appuyer sur son interprétation personnelle.

3°/ Il faut croire aux visions des prophètes car elles sont inspirées par Dieu.

4°/ Les songes doivent être interprétés conformément aux indications de la Loi révélée (qui procède elle-même de cette Station).

5°/ Le respect des convenances requiert qu'un "prophète fils de prophète" ne soit pas immolé.[11]

- Au moyen de la Vérité révélée

Pour le Connaissant, toute forme revêtue par la Divinité est vraie, peu importe que la raison (*ad-dalîl al-'aqlî*) la réfute ou non. Comme la Loi sacrée a pour fonction de pallier, au degré individuel, les limitations de l'intellect, c'est à elle qu'il convient de se reporter lorsque ces limitations se manifestent. Les commentateurs rapportent, pour illustrer leur propos, l'anecdote suivante.[12] Un pieux musulman vit Dieu dans le vestibule d'une maison qui lui appartenait ; sans lui

11. Cf. *Futûhât*, chap. 70 (vol. 8, p.309 de l'éd. O Yahya) et 72 (vol. 10, p.114).

12. Ils évoquent aussi le hadîth auquel Ibn Arabî fait allusion à la fin du paragraphe: au Jour de la Résurrection, le Très-Haut se manifestera théophaniquement dans une Forme que ne reconnaîtront pas ceux qui seront demeurés voilés à l'égard de la Vérité essentielle, puis, dans un second temps, Il Se manifestera à chacun dans une forme qu'il reconnaîtra.

témoigner aucune sollicitude, Il le frappa au visage. Quand il se réveilla, il en éprouva un trouble profond. Le Cheikh - que son secret soit sanctifié ! - fut informé de ce qui s'était passé. Lorsqu'il vit combien l'angoisse de cet homme était grande, il lui demanda : "Où donc L'as-tu vu ?" Il répondit : "Dans une maison qui m'appartient et que j'ai achetée". Le Cheikh reprit : "Cet endroit fait l'objet de la colère divine. Le droit qui s'y rapporte relève du Droit sacré. Quand tu l'as achetée, tu ne t'es pas préoccupé de sa situation (juridique) et tu ne t'es pas conformé aux exigences du Droit révélé qui le régit ; tu dois corriger cela". L'homme fit une enquête et s'aperçut qu'il s'agissait d'un bien "*waqf*" appartenant à une mosquée, qui avait été extorqué illégalement, puis vendu. Lui-même l'ignorait et n'y avait pas pris garde. Lorsqu'il réalisa ce qui s'était passé, il rendit le bien *waqf* à la mosquée et demanda pardon à Allâh.

5. *- Le principe limitatif de l'existence.*

C'est-à-dire l'intellect créé (*'aql*). Tout ce paragraphe a pour but de mettre en relief que la Science métaphysique est incommensurable. Si le coeur a la capacité de contenir Dieu, il ne peut jamais être "rempli" par les théophanies incessantes dont il est le réceptacle. L'infinité principielle est manifestée dans le monde par l'indéfinité.

6. Le secret initiatique mentionné ici à l'intérieur d'une doctrine générale est envisagé par les commentateurs, en conformité avec la question de l'interprétation des songes, en tant qu'il s'applique plus spécialement à la relation entre la modalité subtile et la modalité corporelle de l'être humain. Voici deux textes de Jandî qui illustrent ce point de vue : « Celui qui possède la connaissance initiatique du monde de la manifestation sensible et du monde de l'Imagination ou de la Similitude[13], et qui sait qu'*al-Haqq* unit ces Dignités divines[14] les unes aux autres, demeure attentif à la forme qu'il a créée dans le domaine[15] sensible alors qu'il se trouve lui-même dans le monde de la Similitude ou dans l'Imaginaire : il contemple cette forme comme une création existenciée en ce domaine et la sauvegarde de telle sorte que cette forme "similaire" ou "imaginaire" se trouve préservée

---

13. *'Alam al-khayâl wa-l-mithâl.*

14. C'est-à-dire les différentes modalités de la Présence divine.

15. *Hadrat,* et non *'âlam,* ce qui signifie que le domaine d'existence mentionné est envisagé comme une de ces modalités. C'est pourquoi nous écrivons "Domaine" avec une majuscule.

comme s'il s'agissait de la forme sensible correspondante. Comprends donc ! »[16] ; et encore : "L'Homme Universel réunit l'ensemble des Dignités divines. Lorsqu'il quitte le monde sensible et pénètre dans le monde de la Similitude, il transporte avec lui par son action de présence la forme de ce qu'il a quitté dans le monde sensible après l'avoir (re-)créé au moyen de son énergie spirituelle : il maintient ainsi la présence d'une forme similaire à celle qu'il a négligée[17] de sorte que ce qu'il a créé continue d'exister dans le monde sensible. Ceci n'est possible que pour le Parfait qui réunit le tout."[18]

A propos de ce "pouvoir", le Cheikh al-Akbar fait allusion au cas de Hallâj en mentionnant la formule *Anâ-l-Haqq* ainsi que la "prétention à la Divinité" ; par ce moyen, il évoque aussi, d'une manière indirecte, un aspect de la réalisation initiatique de type *'îsâwî*[19] dont les affinités avec la Sagesse d'Isaac sont ainsi confirmées[20]. S'agissant du Christ "historique", le pouvoir dont il s'agit est en relation directe avec la doctrine du *shubbiha la-hum* de Cor,4,157, par laquelle est expliquée en Islam la mort apparente du Christ : cette expression signifie littéralement "il a été fait pour eux une image analogue", ce qui veut dire qu'après la Crucifixion la "nature divine" du Christ s'était retirée de sa forme corporelle pour rejoindre le centre subtil "vital" de son état individuel ; ou encore, pour reprendre les termes de Jandî, que Jésus avait "transporté avec lui par son action de présence" la forme qu'il avait quittée dans le monde sensible de sorte que c'est une *forme analogue* à celle du supplicié qui était sortie du tombeau "le troisième jour". Une fois de plus, on constate combien les divergences et les querelles théologiques sont factices et artificielles[21] . En effet, si la doctrine exposée ici est ignorée des exotéristes musulmans (qui imaginent que ce n'est pas le Christ qui a été crucifié mais un sosie au sens habituel du terme) tout autant que des théologiens chrétiens, elle est néanmoins parfaitement connue dans le *Tasawwuf* et l'on en retrouve aussi de nombreuses traces dans le dogme chrétien. Ainsi, la parole du Christ en croix *Eli, Eli, lamma sabaqta-nî* : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" est

16. Cf. p. 376.
17. C'est-à-dire abandonnée.
18. Cf. p. 377.
19. C'est-à-dire "christique".
20. Cf. *supra*, p. 198.
21. Cf. *Marie en Islam*, chap. IV.

celle que la forme humaine adresse à la nature divine quand celle-ci l'a "précédée"[22] dans le centre vital en l'abandonnant dans le domaine extérieur et sensible. D'autre part, la victoire du Christ sur la mort ne s'opère pas au moment de la Résurrection, ainsi que le suggère la présentation théologique habituelle, mais à l'instant même où il expire en disant : "Père, je remets mon esprit entre Tes mains". On oublie trop aisément que le Symbole de Nicée, entre les mentions "est mort et a été enseveli" et "le troisième jour, est ressuscité d'entre les morts" affirme que le Christ est "descendu aux Enfers", lieu qu'il ne faut pas confondre avec le séjour des damnés puisqu'il correspond en réalité aux Limbes, cette région proche du Paradis où, selon la perspective propre du Christianisme, les Justes attendaient d'être délivrés. C'est en tant qu'il est déjà "vivant" d'une vie nouvelle et vainqueur de la mort que le Christ opère cette délivrance afin de les faire participer à sa Résurrection et à son Ascension dans le Paradis. Enfin, la "forme analogue" assumée par le Christ après sa Résurrection explique les difficultés que ses proches et ses disciples éprouvent à le reconnaître.

Le commentaire que Qâchânî[23] donne du *shubbiha la-hum* (ou, plus exactement, des mots **mais plutôt Allâh l'a élevé jusqu'à Lui** qui figurent dans le verset suivant) mérite également d'être cité ici : « Il a élevé (*rafa'a*) Isâ : lorsque son esprit a quitté le monde inférieur pour s'unir au monde supérieur. Il séjourne (désormais) au Quatrième Ciel[24], ce qui est une allusion subtile (*ishâra*) au fait que le lieu d'origine d'où son esprit émane est la modalité spirituelle (*rûhâniyya*) de la Sphère du Soleil (*falak ash-shams*) qui est le Coeur du Monde[25] ; c'est donc aussi en ce lieu qu'il retourne. Cette modalité spirituelle est une lumière[26] qui meut cette Sphère par son amour enflammé[27], en irradiant directement ses rayons sur elle à cette fin. Comme (l'esprit

---

22. C'est le sens propre du verbe *sabaqa* (deuxième personne du singulier : *sabaqta*).
23. Il s'agit de son commentaire coranique, et non de son commentaire des *Fusûs*.
24. Cette indication est fondée sur un rapprochement implicite entre le verbe *rafa'a* qui figure dans ce verset et le terme *rafa'nâ-hu* utilisé dans la Sourate Maryam (Cor.,*19*,57) à propos d'Idrîs, le prophète qui préside au Quatrième Ciel.
25. Cf. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, chap. LXIX.
26. Cette lumière est celle qui, selon l'Hindouisme, définit la condition de *Taijasa* ; cf. *L'Homme et son devenir*, chap. XIII.
27. On notera la similitude de ce passage avec "l'Amour qui meut le soleil et les étoiles" de la Divine Comédie.

de 'Isâ) est retourné à son point d'origine[28] sans avoir réalisé la perfection véritable, il reviendra nécessairement à la fin des temps en se joignant à un *corps nouveau.* Alors, tout le monde le reconnaîtra[29]. Les Gens du Livre croiront en lui[30], c'est-à-dire les Gens de la Science qui connaissent l'origine et la fin, et qui, tous, tireront leur science du dernier d'entre eux[31] ; avant la mort de 'Isâ, lorsqu'il s'éteindra en Allâh[32]. Lorsqu'ils auront cru en lui viendra le Jour de la Résurrection, ce jour où ils apparaîtront délivrés de leurs voiles corporels, où ils "se dresseront"[33] et quitteront l'état d'oubli et de sommeil[34] où ils se trouvent présentement. »

Si le Quatrième Ciel est le "centre vital"[35] du monde humain, où brille "la lumière des hommes", c'est aussi le coeur du domaine subtil où se produisent et se situent les rêves, ce qui montre l'unité profonde des développements apparemment sans lien que comporte le présent chapitre.[36]

---

28. *Maqarr,* terme qui comporte une idée de stabilité et de fixation : ce point d'origine est situé symboliquement sur l'Axe du Monde.
29. C'est-à-dire reconnaîtra sa fonction.
30. Allusion à Cor.,*4,* 159.
31. Il s'agit de la science intégrale des Petits Mystères détenue dès l'origine par le Prophète universel qui, dans l'ordre de la manifestation cyclique, apparaît comme le "Sceau des Prophètes".
32. Cette extinction finale est comparable à celle du Kalki-Avatâra ; cf. *Les sept Étendards,* p. 219.
33. *Qiyâm,* mot de la même racine que *qiyâma.* Il s'agit d'une transposition initiatique de l'idée de Résurrection.
34. Cf. *Ibid.,* p. 260.
35. Idrîs préside au Quatrième Ciel qui renferme "le secret de la vie" ; cf. *Le dévoilement des effets du voyage,* p. 40. Sur la relation entre Idrîs (Hermès) et 'Isâ (Jésus), voir le texte de René Guénon sur Hermès.
36. René Guénon a indiqué que "tout ce qui se rapporte (à l'état de rêve)... touche de très près à la nature même de la vie" ; cf. *L'homme et son devenir,* le chap. XIII qui développe, par référence au *Vêdânta,* une doctrine analogue à celle exposée ici.

7.

LE CHATON D'UNE SAGESSE SUBLIME DANS UN VERBE D'ISMÂ'ÎL (ISMAËL)

1. Sache que Celui qui porte le Nom "Allâh"[1] est Un[2] par l'Essence, Totalité par les Noms. Tout être existencié n'a d'Allâh que son Seigneur exclusivement ; il est impossible qu'il ait la Totalité. Quant à l'Unité divine[3], nul n'y a part. On ne peut dire d'un être qu'il en possède une part, ou d'un autre qu'il en possède une autre, car elle est sans parties : Son Unité est synthèse ; son Tout est possibilité[4].

2. Le Bienheureux[5] est celui qui est **agréé auprès de son Seigneur**[6] ; or, il n'est aucun être qui ne soit agréé auprès de son Seigneur, car chacun assure le maintien de Sa fonction seigneuriale : chacun est agréé auprès de Lui et, par conséquent, bienheureux. C'est pour cela que Sahl[7] a dit : "La seigneurie possède un secret... " - qui est toi : tout être déterminé est concerné par cette parole - "...tel que, s'il était manifesté[8], la seigneurie serait abolie". Il a utilisé la particule *law* qui indique le rejet d'une impossibilité[9] : (de fait), ce secret n'apparaît pas, de sorte que la seigneurie n'est pas abolie ; en effet, l'être déterminé n'a de réalité (principielle) que par son Seigneur : comme un tel être est toujours doué de réalité[10], la seigneurie n'est jamais abolie.

---

1. Littéralement : le nommé Allâh.
2. *Ahadî* et non *Ahad*. Jâmî comprend cette nuance comme un degré suprême de l'Unité qu'il assimile expressément à la Non-Dualité : "il n'y a pas en Lui la dualité de la qualification par l'Unité et de l'Être qualifié".
3. *Al-ahadiyyat al-ilâhiyya.*
4. Nous suivons la construction grammaticale proposée par Jâmî : *Ahadiyyatu-Hu majmû' ; kullu-Hu bi-l-quwwa. Majmû'* (synthèse) signifie ici, selon lui, "sans parties et sans dualité". La lecture habituelle *Ahadiyyatu-Hu majmû' kulli-Hi bi-l-quwwa* se traduit par "Son Unité est la synthèse de Son Tout envisagé en tant que Possibilité".
5. *As-sa'îd.*
6. Cor.,*19*,55.
7. Al-Tustârî.
8. *Law zahara.*
9. *Imtinâ' li-imtinâ'* ; cf. chap. 5, n. 40.
10. Sans quoi il ne serait pas déterminé.

Tout qui est agréé est aimé ; tout ce que fait l'aimé est aimé, et par conséquent agréé dans sa totalité. L'être déterminé n'a pas d'agir qui lui est propre ; c'est son Seigneur qui agit en lui. Il "s'apaise"[11] à l'idée qu'aucun agir ne lui est attribué ; il est "satisfait" des Actes de son Seigneur manifestés en lui et par lui ; et qui sont (aussi) "agréés"[12], car celui qui agit et qui oeuvre est satisfait de ses actes et de ses oeuvres. Il s'acquitte parfaitement du droit qui est à leur charge (conformément à Sa Parole :) **Il a donné à toute chose Sa Création, puis Il a guidé**[13] ; Il a dit clairement qu'Il a donné à toute chose la création qui lui est propre, de sorte qu'il n'y a rien à lui ajouter ni à lui retrancher.

3. Ismâ'îl était "agréé auprès de son Seigneur", parce qu'il avait acquis la connaissance de ce que nous venons d'exposer. Tout être existencié est agréé auprès de son Seigneur, ainsi que nous l'avons montré, mais cela n'implique nullement qu'il soit agréé auprès du Seigneur d'un autre serviteur. La seigneurie n'est pas unique, elle est universelle ; elle se détermine pour chacun uniquement en fonction de ce qui lui convient et qui est son Seigneur. Personne ne peut Le saisir dans Son unité. C'est pour cela[14] que les Gens d'Allâh considèrent que la théophanie au sein de l'unité est impossible[15]. En effet, si tu Le regardes par Lui, c'est Lui-même qui Se regarde ; Il ne cesse de Se regar-

---

11. L'ensemble de ce passage fait allusion à Cor.,*89*,27-29 : **Et toi, âme apaisée, retourne à ton Seigneur satisfaite (*râdiyatan*) et agréée (*mardiyyatan*).** Le terme *mardiyyatan* est un participe passif et *râdiyatan* un participe actif : celui qui est agréé est celui dont on est satisfait.
12. Ibn Arabî use librement de sa référence puisque ce terme qui, dans le verset coranique, apparaît comme une qualification de l'âme est rapporté ici aux "Actes de son Seigneur".
13. Cor.,*20*,50. Dans *khalqa-Hu* (Sa création), le pronom de rappel *hu* peut se rapporter, soit à Allâh, et en ce cas l'on comprend qu'Il confère à toute chose créée "Sa Création", c'est-à-dire Sa Réalité actuelle ; soit à la chose, et en ce cas l'on comprend qu'Il confère à toute chose la détermination qui lui est propre. Les deux sens sont justifiés par le contexte.
14. C'est-à-dire parce que le Seigneur universel est indéterminé.
15. La théophanie peut être définie comme un "dévoilement à un autre (que Dieu)" (Nâbulusî). Elle implique nécessairement la dualité de Celui qui se manifeste et de celui à qui Il se manifeste.

der Lui-même par Lui-même[16]. Au contraire, si tu Le regardes par toi, l'unité cesse par toi, et elle cesse également si tu Le regardes par Lui et par toi[17] car le pronom de la deuxième personne[18] ne désigne pas[19] l'essence de ce qui est regardé : les deux termes "regardant" et "regardé" impliquent nécessairement l'existence d'une relation. L'unité cesse alors, même quand Il ne voit que Lui-même par Lui-même[20], car il est bien connu qu'Il est à la fois "regardant" et "regardé" lorsqu'il revêt cette qualification[21].

Celui qui est agréé ne peut pas l'être d'une façon absolue, à moins que tout ce qu'il manifeste ne soit l'Agir de Celui qui l'agrée. L'excellence d'Ismâ'îl sur les autres[22] réside dans le fait que Dieu lui a donné cette qualification (particulière) d'être "agréé auprès de son Seigneur".

4. Il en va de même pour toute **âme apaisée**[23]. On lui dit : **Retourne à ton Seigneur...** ; (Allâh) lui ordonne de retourner uniquement vers son Seigneur qui l'a appelée[24] et qu'elle reconnaît au sein du Tout **...satisfaite et agréée. Rejoins Mes serviteurs...** en tant qu'ils maîtrisent cette Station initiatique[25].

---

16. Sous-entendu : il n'y a donc pas de théophanie possible ; cf. *supra*, le début du chapitre sur Adam.
17. Selon Nâbulusî, la Station initiatique où "tu Le regardes par Lui" est celle de l'extinction (*fanâ'*) ; celle où "tu Le regardes par Lui et par toi" celle des Rapprochés et des Héritiers muhammadiens.
18. Littéralement : le *tâ* dans *nazarta-Hu* (tu Le regardes).
19. Littéralement : n'est pas.
20. Dans les trois cas, selon la réalité véritable ; ou uniquement dans le premier cas quand on l'oppose aux deux suivants.
21. C'est-à-dire quand Il est qualifié par la vision.
22. Littéralement : sur les autres êtres déterminés (*a'yân*).
23. Le commentaire du §3 se rapporte à Cor.,*19*,55 et celui du §4 à Cor.,*87*,27-29. Le rapprochement entre ces deux passages est commandé par l'idée de l'"agrément auprès de son Seigneur".
24. Allusion au "Pacte primordial" mentionné dans les vers qui figurent à la fin de ce paragraphe ; cf. Cor.,*7*, 172 : **Et lorsque ton Seigneur a pris des Fils d'Adam, de leurs reins, leur descendance et qu'Il leur a fait témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : "Ne suis-Je pas votre Seigneur ?", *ils dirent* : "Si, nous témoignons !".**
25. Qui est celle de la Servitude absolue.

Les serviteurs mentionnés ici (sont) tout serviteur qui a la connaissance de son Seigneur Très-Haut et s'en contente, sans regarder le Seigneur d'autre que lui en dépit de l'unité essentielle (de la seigneurie) ; du reste, il ne peut en être autrement[26] **...et entre dans Mon Paradis** *qui est* Mon *voile*[27] *; et ce voile*[28] n'est autre que toi-même : c'est toi qui Me couvres par ton être[29]. Je ne puis être connu que par toi, comme tu ne peux exister que par Moi[30]. Celui qui te connaît Me connaît ; or Moi, Je ne puis être connu, de sorte que toi tu ne peux l'être davantage. Lorsque tu entres dans Son Paradis, tu entres en toi-même ; tu acquiers une connaissance de toi-même différente de celle qui était la tienne lorsque tu tirais la connaissance de ton Seigneur de la connaissance de toi-même. Dès lors, tu possèdes deux connaissances : une connaissance de Lui qui procède de toi et une connaissance "de Lui, de toi"[31] qui procède de Lui et non de toi.

Tu es un serviteur et tu es un seigneur
pour Celui dont tu es, toi, en Lui, serviteur[32].

---

26. C'est-à-dire : soit que le serviteur est agréé auprès de son Seigneur, soit que l'unité essentielle demeure inaffectée en dépit de la multiplicité des Seigneurs.
27. *Sitrî.* Bâlî est seul à lire *sirrî* (Mon secret). L'idée de voile est suggérée par le terme *Jannat-I* (littéralement : Mon Paradis) dont la racine signifie "voiler", "cacher", "couvrir".
28. *Jannat-I.*
29. *Bi-dhâti-ka.* Nâbulusî et Jâmî lisent *bi-dhâlika-l-insâniyyati (al-kâmila)* et comprennent : "par le fait que tu as réalisé le degré de l'Homme Universel".
30. *Lâ takûna illa bî.* Cette idée, qui a déjà été mentionnée au chap. 5 (§4), est évoquée une nouvelle fois par référence implicite à la parole prophétique "Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur" (cf. chap. 5, §2).
31. *Bi-Hi, bi-ka* : c'est le type même de la formulation métaphysique donnant lieu à une multitude d'interprétations inhérente au mystère de la réalisation suprême. La connaissance de toi qui procède non plus "de toi" mais "de Lui" peut être considérée, soit comme une connaissance de Lui par toi (en tant que tu es la manifestation de Sa Forme), soit comme une connaissance de toi par Lui (en tant que tu n'as d'autre réalité que la Sienne).
32. Tu es Son serviteur en Lui car ta réalité actuelle n'est pas extérieure à la Sienne ; mais, en même temps, tu es "le seigneur de ton seigneur" en ce sens qu'Il n'est ton Seigneur que parce que tu es toi-même déterminé et contingent ; et aussi parce qu'Il répond nécessairement quand tu L'appelles.

Tu es un seigneur et tu es un serviteur
pour Celui qui affirme l'existence d'un Pacte.
Tout engagement[33] *pris par un tel,*
l'engagement d'un autre[34] *l'annule.*

5. **Allâh agrée...** Ses serviteurs : c'est eux qui sont agréés **...et ils L'agréent** : c'est Lui qui est agréé alors[35]. Les deux Dignités se correspondent à la manière de semblables. Or, les semblables sont des contraires[36] ; on ne peut les réunir que s'ils ont été distingués (tout d'abord), et il n'y a ici que distinction. Il n'y a pas ici de semblable ; il n'y a pas de semblable dans la réalité actuelle ; il n'y a pas de contraire dans la réalité actuelle : la réalité actuelle est une essence unique, et une chose ne peut être le contraire d'elle-même !

Seul Dieu demeure ; nul cosmos ne subsiste[37].
Il n'y a ni continuité ni discontinuité[38].
La vision le prouve ; et je ne vois
par mon oeil[39] *que Lui*[40] *quand la vision est véritable.*

---

33. *'Aqd.* Il s'agit des "Pactes" qui relient les serviteurs d'un Nom divin déterminé à l'autorité qui appartient en propre à ce Nom. Par exemple, le Pacte qui relie le "serviteur du Vengeur" à l'autorité de ce Nom est annulé par le Nom "Celui qui pardonne" ; le Pacte qui relie le "serviteur de l'Intérieur" est annulé par le Nom "l'Extérieur", etc. Selon les commentateurs, ce terme peut prendre ici le sens de *'aqîda* (credo, profession de foi) : les dogmes, les opinions individuelles, les croyances s'annulent les unes les autres de sorte que seule demeure la Vérité essentielle dont ils procèdent.
34. Certains admettent la lecture *min siwâ-ka* au lieu de *man siwâ-ka*, ce qui donne le sens : "Toute conviction d'ordre individuel que peut professer quelqu'un est annulée par d'autres convictions (du même ordre)."
35. Le cinquième paragraphe fait référence à un autre verset : **Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui : cela, c'est pour celui qui craint son Seigneur** (Cor.,*98,8*). Le rapprochement avec les passages coraniques commentés précédemment s'explique par l'analogie des idées : le Seigneur propre à chaque être détermine une "satisfaction réciproque" entre le Très-Haut et le serviteur placé sous Sa dépendance.
36. Par exemple le blanc et le noir qui, en tant que couleurs, sont des semblables.
37. Puisqu'il existe sans avoir de réalité qui lui appartienne en propre.
38. Ni continuité en dépit de la similitude, ni discontinuité en dépit de l'opposition des contraires.

Cela, pour celui qui craint son Seigneur, qui craint d'être (Lui)[41] alors qu'il a la science de la distinction, et que cette distinction est indiquée pour nous par l'ignorance de certains êtres au sujet de ce que le Savant (véritable) enseigne au sujet d'*al-wujûd*[42]. La distinction est donc bien établie entre les serviteurs et (par là même) bien établie aussi entre les Seigneurs ; sans cela, n'importe quel Nom divin pourrait être interprété, sous l'ensemble des aspects qu'il comporte, dans le même sens que n'importe quel autre ![43] On ne donne pas au Nom "Celui qui élève" le même sens qu'au Nom "Celui qui abaisse", et ainsi de suite, alors qu'ils sont identiques[44] au point de vue de l'Unité (suprême). De même, tu peux dire de tout Nom qu'il désigne à la fois l'Essence et la réalité qui lui appartient en propre. Le Nommé est unique : "Celui qui élève" est identique à "Celui qui abaisse" au point de vue de Ce qui est nommé ; mais "Celui qui élève" n'est pas "Celui qui abaisse" au point de vue de ce qu'il est en lui-même et de la réalité qui lui est propre : à chaque Nom correspond une compréhension différente.

Ne considère pas Dieu
en Le dépouillant de la créature.

---

39. Si on lit *'aynî* ; mais on peut lire aussi *'aynayn* au duel, et l'on comprend alors : par les deux yeux (de la vision sensible et de la vision subtile ; ou bien du coeur et de la Face propre).
40. *Bi-'aynî illa 'aynu-Hu. 'Ayn* désigne à la fois l'"oeil" et l'"essence propre" d'un être. Le premier sens est introduit ici par le verbe *arâ* (je vois) tandis que le second est amené par le contexte : je ne vois pas Son oeil mais Son Essence propre. Toutefois, la présence à la fin du vers du verbe *u'âyinu* suggère une autre interprétation : "Je ne vois pas par mon oeil ; il n'y a que Son Oeil au moyen duquel je Le contemple".
41. Le texte fait difficulté. Qâchânî lit *an yakûna*, Jandî et Afîfî *an yakûna-Hu* et *'an yakûna Huwa*. La première lecture semble préférable, notamment parce qu'elle contient une allusion plus directe au sens initiatique du *lam yakun* qui figure au début de la sourate.
42. La doctrine de la *wahdat al-wujûd* n'est pas comprise par tous. La distinction entre "ignorants" et "savants" indique que tout serviteur est sous la dépendance d'un Seigneur particulier.
43. L'enseignement donné ici complète celui qui a été donné au chap. 4 (cf. §4 et 8).
44. Littéralement : alors qu'il (le Nom "Celui qui élève") est lui (le Nom "Celui qui abaisse") ; ou qu'il est "Lui".

Ne considère pas la créature
sous un autre vêtement que Dieu.
Proclame Sa transcendance ; préserve Son immanence ;
demeure ferme "dans le séjour du Vrai"[45].
Sois dans l'union si tu veux ;
et, si tu veux, sois dans la distinction.
Si (le) Tout est évident (pour toi), par le Tout
tu obtiendras les roseaux de la victoire[46].
Tu n'es pas "éteint" ; tu ne subsistes pas ;
tu n'ordonnes ni l'extinction ni la subsistance des choses.
L'Inspiration divine ne te vient pas
d'un autre[47], *et tu ne la transmets (à nul autre)*[48].

6. La fidélité[49] est louée dans la promesse, non dans la menace. La Dignité divine requiert par (Son) Essence la louange attachée à ce qui est louable. On La loue d'être fidèle dans la promesse, non d'être fidèle dans la menace mais, au contraire, de ne pas l'accomplir : **Ne pense pas qu'Allâh manque à la promesse qu'Il a faite à Ses Envoyés**[50] ; Il n'a pas dit : "à la menace", mais bien : **Il ne tient pas compte de leurs méfaits**[51] en dépit de Ses menaces. Il a donc loué Ismâ'îl d'être

---

45. *Maq'adi sidqin.* Allusion à Cor.,*54*,55 et aussi au verset 54 de la sourate *Maryam* qui sera commenté plus loin.
46. Des roseaux étaient plantés à l'extrémité des champs de courses afin que le cavalier vainqueur s'en empare.
47. Littéralement : Dieu ne la confère pas à un autre. On peut comprendre "pas à un autre que Lui", ou "pas à un autre que toi", mais il s'agit, dans les deux cas, de l'"Identité Suprême".
48. Selon Qâchânî, dans la première partie du vers le prophète inspiré est considéré comme "serviteur" et dans la seconde comme "seigneur" au sein de l'unique Réalité divine.
49. *Sidq,* terme qui désigne la qualité de ce qui est sincère, véridique. Ce §6 est un commentaire de Cor.,*19*,54 : **Et mentionne dans le Livre Ismâ'îl ; il était véridique dans la promesse**; sur cet aspect, cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, p. 89.
50. Cor.,*14*,47.
51. Cor.,*46*,16 ; dans le texte coranique : **Nous ne tenons pas compte... (c'est là) une promesse véridique.**

fidèle dans la promesse : pour Dieu, il ne peut y avoir aucune potentialité qui impliquerait un agent de prépondérance.[52]

Seul demeure le "Fidèle dans Sa promesse" ;
la menace de Dieu ne peut se voir nulle part.
Même s'ils entrent dans la Demeure du malheur, (les réprouvés)
sont dans une jouissance renfermant une grâce autre
Que celle des Paradis de l'Immortalité[53] *: réalité*
principielle unique en deux épiphanies divergentes.
On appelle "adhâb"[54] *une nourriture savoureuse.*
Le châtiment est son écorce qui préserve (la grâce).

---

52. Cette indication se rattache à la doctrine akbarienne de la *mashî'a* ; cf. *Les sept Étendards*, p. 60. Le seul but de la menace est d'effrayer les serviteurs soumis à l'astreinte légale (cf. Cor.,*17*,59 : **Nous n'envoyons les Signes que pour faire peur**). Dieu ne "choisit" pas entre la fidélité dans la promesse et la fidélité dans la menace, car, pour Lui, la première est une qualification nécessaire.
53. Allusion à Cor.,*25*,15 : **Dis : cela est-il meilleur, ou le Paradis de l'Immortalité qui a été promis à ceux qui ont la crainte pieuse ?**
54. Le sens premier de la racine du terme *'adhâb* (châtiment) comporte les idées de douceur et d'agrément.

COMMENTAIRE

Ce chapitre traite du rapport de l'Unité essentielle et de la multiplicité des Noms divins. Selon Qâchânî, l'Unité envisagée en tant qu'elle inclut cette multiplicité est "élevée" par nature, ce qui explique que la présente Sagesse soit qualifiée de "sublime".

L'Unité essentielle et la multiplicité des Noms sont symbolisées par deux qualifications coraniques attribuées à Ismâ'îl. Dans le verset 54 de la sourate *Maryam* , il est dit de lui qu'il était "agréé auprès de son Seigneur". Selon l'enseignement d'Ibn Arabî, tout être déterminé est sous la dépendance actuelle de sa détermination. Celle-ci est considérée à la fois comme le "seigneur particulier" auprès duquel cet être est nécessairement "agréé" et comme un Nom divin, le premier aspect concernant plus spécialement la réalisation initiatique (cf. §4).

L'autre qualification, qui se rapporte à l'Unité essentielle, caractérise la Sagesse d'Ismâ'îl. Elle est évoquée au moyen du terme *'aliyyan* (élevé, sublime) par lequel se termine le verset 50 de la même sourate: **Et Nous leur avons fait don gracieux à partir de Notre Miséricorde et Nous avons fait pour eux un langage de vérité en mode élevé (*'aliyyan*)**.La signification de ce verset se rattache à celle du précédent: **Nous lui[1] avons fait don gracieux de Ishâq et de Ya'qûb et Nous avons fait du tout un prophète**. Ismâ'îl n'est pas expressément nommé dans ce passage, mais on observe, d'une part, que le terme *sidq* qui figure dans l'expression *lisâna sidqin* (un langage de vérité) se retrouve dans la qualification *kâna sâdiq al-wa'd* (il était fidèle, ou véridique, dans la promesse) utilisée à propos d'Ismâ'îl au verset 54[2] ; d'autre part, que la mention de Ishâq et de Ya'qûb est communément considérée comme visant en réalité l'ensemble de la descendance immédiate d'Ibrâhîm, y compris Ismâ'îl et Yûsuf, ensemble désigné aussi bien par le terme *kullan* (tout) de Cor.,*19*,49 que par le pronom *la-hum* qui figure à deux reprises dans Cor.,*19*,50. On constate ainsi,

1. C'est-à-dire à Abraham.
2. Par là cette qualification, qui fait l'objet du §6, peut être rattachée elle-même à celle qui est la caractéristique de la présente Sagesse.

une fois de plus, qu'Ibn Arabî se réfère moins au contenu explicite du texte coranique qu'à ses sous-entendus.

La notion d'une "lignée de prophètes" issue d'Abraham est évoquée indirectement par le terme *'aliyyan* dont le nombre est 111, qui est un symbole du Pôle. Rappelons que le Patriarche est désigné, par ailleurs, comme étant un **Imâm pour les hommes** (Cor.,2,124), ce qui montre que le Pôle qu'il convient d'envisager ici n'est autre que le Pôle Suprême au centre de l'état humain. Cette interprétation est confirmée par la présence dans le même verset de l'expression *lisâna sidqin* qui se retrouve de manière significative dans un autre passage coranique où Abraham adresse à Dieu cette demande : **Et créée pour moi un langage de vérité destiné aux hommes des derniers temps** (Cor.,26,84). Ce rapprochement indique que, considérée sous cet aspect, la fonction polaire est dévolue en propre au Patriarche et à sa lignée car la mention du "langage de vérité" n'est jamais faite dans le texte sacré à propos d'autres prophètes. De plus, cette fonction présente un lien spécial avec Ismâ'îl puisque celui-ci est considéré traditionnellement comme le "père des arabes" et que c'est en langue arabe que s'est opérée la Révélation coranique qui est, par excellence, le "langage de vérité destiné aux hommes des derniers temps". Selon les commentateurs de notre chapitre, le fait que Muhammad, le Sceau des prophètes - sur lui la Grâce et la Paix ! - descende d'Ismâ'îl en tant qu'arabe justifie, lui aussi, la qualification caractéristique de la présente Sagesse, en dépit du fait que la lignée d'Ishâq soit également concernée : nous avons montré dans notre commentaire du chapitre précédent le lien qui unit Isaac à Jésus en citant notamment un texte où Qâchânî précise que l'esprit de ce dernier réside, depuis sa mort apparente, au Quatrième Ciel auquel est préposé Idrîs, le «Pôle des esprits humains". C'est de ce Ciel que le Christ redescendra pour assumer la fonction de "Sceau de la sainteté universelle" ; et il tiendra alors lui-même un "langage de vérité destiné aux hommes des derniers temps" en rétablissant l'Islam dans la pureté et l'universalité de sa Révélation originelle. Le Prophète Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! -, qui est le détenteur du Califat suprême, recueillera ainsi l'héritage de cette seconde lignée issue d'Abraham.

1. Le Nom "Allâh" désigne ici le Principe suprême. L'Unité représente Sa "Perfection active", la Totalité Sa "Perfection passive". La première est "inaccessible" et "sans parties", c'est-à-dire sans com-

mune mesure avec les êtres déterminés et les états conditionnés de l'Existence universelle ; la seconde réunit tous les Noms et, par conséquent, *toutes les seigneuries particulières.*

2. Les êtres déterminés et les états conditionnés sont nécessaires et parfaitement conformes à la Volonté principielle. Envisagés comme distincts de la Réalité suprême, ils conditionnent en son sein les aspects ou les vérités métaphysiques appelés ici les "seigneurs particuliers" ; ils ne peuvent qu'être "agréés" par ces derniers qui, sans eux, n'auraient aucune raison d'être. Tel est le "secret" qui "abolirait" la Seigneurie divine s'il apparaissait au grand jour, ce qui est impossible puisque l'être déterminé demeure toujours sous la dépendance du Seigneur particulier qui le régit.

L'être conditionné est aimé et agréé dans sa totalité : d'une part, parce qu'il n'a d'autre réalité actuelle que celle d'Allâh ; d'autre part, parce qu'il est le réceptacle et l'instrument de la manifestation d'une possibilité divine qui , sans lui, ne pourrait être extériorisée.

3. - *La seigneurie n'est pas unique, elle est universelle*

La Seigneurie universelle (*kullî*) est celle du "Seigneur des Seigneurs particuliers" (*rabbu-l-arbâb*). L'énoncé suivant lequel le fait qu'un serviteur soit agréé auprès d'un Seigneur particulier "n'implique pas qu'il soit agréé auprès du Seigneur d'un autre serviteur" peut se comprendre de différentes manières. Du point de vue de la réalisation, il signifie que toute "voie" initiatique est singulière ; cette idée est développée au paragraphe 4 à propos de l'injonction coranique : "Retourne à ton Seigneur". Du point de vue des Noms divins, il se justifie par l'incompatibilité éventuelle des significations attachées à ces Noms : celui qui est agréé auprès du Nom divin "Celui qui guide" ne le sera pas auprès du Nom divin "Celui qui égare" ; celui qui est agréé auprès du Nom divin "Celui qui fait miséricorde" ne le sera pas auprès du "Vengeur". Enfin, l'on peut comprendre que, dans les cas de réalisation essentielle, "l'autre serviteur" désigne celui qui a obtenu la Station de la "Servitude absolue", conformément à l'indication du dernier alinéa. Jandî écrit dans ce sens : "Chacun est agréé auprès de son Seigneur, non d'une façon absolue. S'il était agréé d'une façon absolue, tout ce qu'implique la Seigneurie universelle en fait d'actes, d'états et d'effets apparaîtrait par lui, en lui et sur lui. Mais cela n'est pas à la portée de tout le monde : uniquement de l'Homme Parfait, qui inclut en acte toutes les possibilités de manifestation". C'est en lui que s'opère la Théophanie essentielle, car

il est agréé auprès du Seigneur universel qui a "donné à toute chose Sa création". Lui seul peut réaliser initiatiquement la *ahadiyya* divine[3]. L'excellence d'Ismâ'îl mise en lumière par ce chapitre n'aurait aucun sens si elle se limitait à la satisfaction de son Seigneur particulier. Au début du paragraphe, Ibn Arabî explique qu'elle découlait du fait qu'il "avait pris conscience" de la satisfaction dont tout être bénéficie auprès de son Seigneur particulier, ce qui est une expression parmi d'autres de la doctrine du *Tawhîd*. Dès lors le Seigneur auprès duquel il était agréé lui-même n'était autre que le Seigneur universel. En d'autres termes, il était agréé d'"une façon absolue" car il manifestait la Forme divine à son degré parfait dans l'ensemble de ses actes ; ainsi qu'il est dit dans le Coran : **Il ordonnait aux siens la Prière et l'Aumône** (Cor.,*19*,55).

4. - *Mon Paradis n'est autre que toi-même*

Les commentateurs développent les deux interprétations complémentaires données par Ibn Arabî à partir de l'idée que le terme coranique habituellement compris comme désignant le Paradis prend ici le sens de "voile" : d'une part, tu es le "voile protecteur" de Dieu car tu assumes tout ce qui, dans l'ordre de la création, implique l'imperfection et le blâme ; d'autre part, Il est le voile qui couvre tes actes, tes qualités et ton être même, car Il assume tout ce qui, en toi, comporte la perfection et la louange : par là tu acquiers une connaissance qui procède, non plus de toi-même, mais de Lui et tu atteins un Degré initiatique où "toutes les perfections rattachées à son Seigneur sont attribuées au serviteur et où les manifestations extérieures du serviteur sont rattachées à son Seigneur" (Jandî). La connaissance de toi-même qui procède de toi se situe au degré des qualités distinctives et des Noms ; la connaissance de toi-même qui procède de Lui au degré de l'Unité essentielle.

5. L'enseignement doctrinal caractéristique de la présente Sagesse est envisagé ici à la lumière de la *wahdat al-wujûd*. La correspondance entre les "agréés-serviteurs" et les "agréés-seigneurs" ne constitue une analogie qu'au point de vue des déterminations existentielles. Selon la réalité véritable, il n'y a pas de similitude car l'Essence est unique, aussi bien en elle-même que dans les manifestations théophaniques. Bien loin d'abolir la distinction et la multiplicité des aspects principiels symbolisés par les Noms, l'Unité divine les

3. Sur ce point, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 235-236.

implique nécessairement dans l'ordre de la manifestation, car elle exclut toute dualité, et par conséquent toute similitude. Ibn Arabî illustre cette distinction des êtres par l'exemple de l'"ignorance" dont témoigne la plupart d'entre eux à l'égard de la doctrine qu'il expose. Par là, son enseignement rejoint celui de l'Hindouisme au sujet de *Mâyâ*.

- qui craint d'être Lui

La "crainte" à laquelle Ibn Arabî fait allusion dans son commentaire du verset vise l'*ittihâd*, c'est-à-dire « la conception inadéquate selon laquelle la réalisation suprême est un acte d'"unification" entre deux essences distinctes, celle du serviteur et celle du Seigneur, qui apparaissent ensuite comme réduites à l'une des deux précédentes »[4].

6. La "fidélité dans la promesse" attribuée à Ismâ'îl concerne le "Pacte primordial" entre Allâh et Ses envoyés (*rusul*) qui est "logiquement antérieur à celui conclu entre le Très-Haut et les Fils d'Adam"[5]. La relation de ces deux Pactes est analogue à celle des deux Seigneuries : la Seigneurie universelle et la Seigneurie propre à chaque être. La Mission divine (*risâla*) doit être également envisagée ici au degré universel conformément au verset : **Nous t'avons envoyé uniquement comme une miséricorde pour les mondes** (Cor.,*21*,107). Cette miséricorde principielle, qui est le fondement métaphysique de la "fidélité dans la promesse et non dans la menace" exprime la conformité parfaite de l'ensemble des êtres à la Volonté divine (*mashî'a*). La manifestation universelle étant nécessairement ce qu'elle est, c'est-à-dire "obéissante" et "agréée", il n'y a lieu d'envisager ici aucune "potentialité" ni aucun "agent de prépondérance" qui rendraient possible l'actualisation de la menace[6].

---

4. Cf. l'annotation de Michel Vâlsan au *Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, p. 29.
5. Cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, p. 65, par référence au chap. 519 des *Futûhât*.
6. La menace, qui est totalement absente de la *risâla* universelle, est utilisée par les envoyés "en ce monde" uniquement comme un moyen d'intimidation ; cf. Cor.,*17*,59. Sur l'absence de potentialité et, par conséquent, de libre-choix dans la Volonté principielle, cf. *Les sept Étendards*, chap. VII.

- Réalité principielle unique en deux épiphanies divergentes

L'intercession cyclique finale du "plus Miséricordieux des miséricordieux" (*arhamu-r-râhimîn*)[7] marque un dépassement des limites de l'état humain qu'Ibn Arabî décrit en ces termes : "Lorsque le mur tombera, que les murailles s'écrouleront, que les fleuves se mêleront, que les deux mers entreront en contact, que le *barzakh* sera anéanti[8], le châtiment deviendra grâce, la Géhenne deviendra Paradis, il n'y aura plus ni châtiment ni punition : seules demeureront grâce et sécurité , par une contemplation directe."[9]

Néanmoins "les épiphanies demeurent divergentes" en ce sens que les délices des gens de la Géhenne ne seront pas de même nature que celles des gens du Paradis ; au point que les premiers seraient incommodés par les grâces dévolues aux seconds si elles parvenaient jusqu'à eux. Le "châtiment" apparaît ainsi comme une "écorce" destinée à préserver les grâces et les jouissances qui appartiennent en propre aux damnés. En définitive, la diversité des épiphanies dans la vie future reflète celle des degrés de connaissance et de réalisation atteints en ce monde.[10]

---

7. Sur le sens de cette intercession, cf. *ibid.*, p. 296-297.
8. C'est-à-dire qu'il n'y aura plus de séparation entre l'Enfer et le Paradis, entre les prolongements de ce bas-monde et les états supraindividuels correspondants.
9. *Futûhât*, chap. 5 ; vol. 2 , p. 200 de l'éd. O Yahya.
10. Sur l'ensemble de cette question, cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, p. 51-54 (le sixième *Tawhîd*).

8.

LE CHATON
D'UNE SAGESSE SPIRITUELLE
DANS UN VERBE DE YA'QÛB
(JACOB)

1. La religion[1] est de deux sortes : "la religion auprès d'Allâh"[2], auprès de ceux auxquels le Dieu Très-Haut l'a fait connaître[3] et auprès de ceux auxquels l'ont fait connaître ceux auxquels Dieu l'a fait connaître ; et la religion selon les créatures, dont néanmoins Allâh reconnaît la valeur.

"La religion qui est auprès d'Allâh" est celle qu'Allâh a élue, et à laquelle Il a conféré la suprématie sur la religion des créatures en disant : **"Ibrâhîm l'[4] a recommandée à ses enfants, ainsi que Ya'qûb : O mes fils, en vérité Allâh a élu pour vous la religion ; ne mourrez pas sans être des soumis**[5], c'est-à-dire sans vous y être assujettis[6]. La religion est mentionnée ici avec l'article défini[7] pour qu'on puisse l'identifier et la reconnaître ; il s'agit d'une religion connue et définie, ce qui correspond à la Parole du Très-Haut : **En vérité, la religion auprès d'Allâh est l'Islam**[8], c'est-à-dire l'assujettissement à un lien. La religion est

1. *Ad-dîn.*
2. Allusion à Cor.,3,19.
3. C'est-à-dire les envoyés divins. Toutefois, il y a lieu d'envisager aussi un sens ésotérique. Il s'agit alors de la Religion Pure (*ad-Dîn al-Qayyim*) des Connaissants par Allâh.
4. C'est-à-dire la *millat Ibrâhîm*, la "Règle d'Abraham" dont il est question au verset 130.
5. Cor.,2, 132.
6. *Munqâdîna.* La notion d'*inqiyâd* revient constamment dans ce chapitre ; elle évoque l'idée d'un "lien qui entrave" que nous avons traduite au moyen du verbe "assujettir".
7. Littéralement : au moyen de l'*alif* et du *lâm*.
8. Cor.,3,19. Le terme *islâm* évoque l'idée de "soumission". Michel Vâlsan a montré le rapport entre l'"Islam" ainsi compris et le *Sanâtana Dharma* de l'Hindouisme. A propos du passage coranique cité ici, il précisait : "Le terme arabe *Islâm* qualifie, dans le Coran notamment, toute forme traditionnelle orthodoxe axée sur une orientation primordiale : le culte de l'Unité. C'est le même sens que l'on a aussi dans la formule absolue : ***Inna-d-Dîna 'inda-Llâhi-l-Islâm,*** **Certes, la Religion chez Allâh est l'Islam** (Cor.,3,19). Toutefois la tradition dans sa forme muhammadienne en portera par excellence le nom, du fait qu'elle s'affirme comme la réactualisation parfaite, dans des conditions cycliques finales, de la Vérité originelle, en même temps que la récapitulation synthétique de toutes les formes

une expression de ton assujettissement, tandis que ce qui vient d'auprès d'Allâh le Très-Haut est la Loi sacrée à laquelle, toi, tu es assujetti : la religion, c'est l'assujettissement et le *Nâmûs*[9] la loi qu'Allâh a prescrite.

Celui qui se qualifie par l'assujettissement à ce qu'Allâh lui a prescrit, pratique la religion et l'"accomplit", c'est-à-dire qu'il la fait naître, tout comme il "accomplit" la prière rituelle[10] : c'est le serviteur qui donne naissance à la religion, et c'est Dieu qui établit les statuts. L'assujettissement, c'est ton acte même ; la religion procède de ton acte : tu obtiens la félicité[11] uniquement au moyen de ce qui procède de toi. De même que ce qui est (uniquement)[12] ton acte détermine la félicité en ta faveur, de même ce sont uniquement Ses Actes qui déterminent les Noms divins. Ses Actes sont toi et sont (aussi) les êtres produits. Par Ses effets, Il est appelé "Dieu" et par les tiens, tu es appelé "bienheureux" : Allâh le Très-Haut te confère ainsi Son propre rang lorsque tu accomplis (parfaitement) la religion et que tu t'assujettis à ce qu'Il t'a prescrit. Je développerai plus loin, *in shâ'a Allâh*, ce qui est utile sur ce sujet, après avoir expliqué ce qu'est la religion "auprès des créatures", dont Allâh reconnaît néanmoins la valeur : la religion est toute entière[13] pour Allâh ; et elle procède toute entière de toi, non de Lui, si ce n'est par son aspect principiel[14].

---

traditionnelles instituées antérieurement." (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 149).

9. Ce terme, appliqué habituellement à Gabriel en tant que celui-ci transmet la science divine dont procède la Loi sacrée de l'Islam, désigne ici la Source cachée de l'ensemble des législations traditionnelles ; il comporte l'idée d'un "secret propre" attaché à un être ou à une fonction.
10. C'est-à-dire qu'il la fait naître également en l'accomplissant de manière parfaite.
11. *Sa'idta* ; c'est le terme employé pour désigner l'obtention de la félicité paradisiaque.
12. Cet ajout reflète une incertitude du texte : certains lisent *mâ kâna fi'la-ka*, d'autres *mâ kâna illa fi'la-ka*.
13. C'est-à-dire : qu'elle soit d'une sorte ou d'une autre.
14. Puisque, sous cet aspect, tout ce qui procède de toi procède avant tout de Lui.

2. Allâh le Très-Haut a dit : "**...et une *Rahbâniyya*[15] qu'ils ont innovée...**[16] : il s'agit des codes de sagesse qui n'ont pas été communiqués de la part d'Allâh par l'envoyé au sens que ce terme revêt pour le commun des hommes[17], selon la voie spéciale bien connue traditionnellement[18]. Comme la sagesse et le bénéfice qu'elle comporte sont comparables (en ce cas) à ce qui a été recherché par les Sagesses divines lorsqu'elles établissent des Lois[19], Allâh leur reconnaît la même valeur qu'à ce qu'Il a

---

15. *A propos de cette notion, Michel Vâlsan précisait :* "Selon l'acception la plus extérieure et la plus répandue, la *Rahbâniyya* en question serait la voie monacale des Chrétiens, mais selon une acception plus spéciale basée sur une connaissance ésotérique des diverses modalités selon lesquelles sont instituées les lois traditionnelles, elle peut désigner une certaine source de règles et d'institutions traditionnelles, qui revient finalement à la notion générale de législation sapientale ; mais alors la sphère de celle-ci doit être considérée comme pouvant s'étendre dans certaines conditions exceptionnelles, jusque dans la constitution de certaines formes traditionnelles rattachées principiellement à une révélation prophétique proprement dite... Il y a là un point d'un certain intérêt pour l'étude de la constitution et de la position du Christianisme dans l'ensemble du monde traditionnel, mais son importance dépasse de beaucoup ce cas." (*Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, p.39).
16. Cor.,57,27. L'ensemble du paragraphe est un commentaire de la suite de ce verset en vue de montrer ce qu'est la "religion auprès des créatures".
17. C'est-à-dire : non au sens initiatique selon lequel la manifestation toute entière est un Message divin.
18. C'est-à-dire celle qui est instaurée par les prophètes légiférants, non par les saints qui n'ont pas cette fonction à l'égard de la collectivité. L'ensemble du passage fait difficulté : on peut comprendre qu'il s'agit des codes qui n'ont pas été communiqués au commun des hommes par l'envoyé connu selon la voie spéciale (*at-tarîqa-l-khâssa*) bien connue traditionnellement, c'est-à-dire la voie prophétique qui s'accompagne de prodiges et de miracles ; cependant, les termes "selon la voie spéciale" peuvent être rapportés aussi à "communiqués" (et l'on comprend alors qu'il s'agit de l'Inspiration divine), ou même à "qu'ils ont innovée", ce qui suggère une analogie entre cette innovation et certaines règles spéciales non destinées initialement au commun des croyants car elles appartiennent en propre à la voie initiatique au sens du terme *sulûk* (cf. M. Vâlsan, *Les Hauts Grades de l'Écossisme* dans *Études Traditionnelles*, 1953, p. 19-20). Cette analogie convient effectivement pour expliquer, tout au moins en partie, les origines de la religion chrétienne (cf. notre *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, chap. XI).
19. *Bi-l-wad' al-mashrû' al-ilâhî* ; littéralement : par l'établissement effectif de la législation divine.

établi Lui-même tout en précisant : **... Il ne la**[20] **leur a pas prescrite...** . Comme[21] , d'autre part, Allâh ouvre à leurs coeurs[22] la porte de la providence et de la miséricorde sans qu'ils en aient conscience[23] , Il dispose ceux-ci à magnifier ce qu'ils ont prescrit en recherchant la satisfaction d'Allâh par une voie autre[24] que la prophétie divinement reconnue **...et ils ne l'ont pas observée...** ceux-là même qui l'ont formulée de sorte qu'elle a été établie comme loi pour eux[25] **...en lui donnant pleinement son droit ; à l'exception de ceux qui ont recherché la satisfaction d'Allâh...**[26] , car telle était leur conviction[27] **...Nous avons donné à ceux d'entre eux qui ont cru...** en elle **...leur salaire, mais beaucoup d'entre eux...**, c'est-à-dire d'entre ceux à qui cette dévotion a été prescrite, **...ont été pervertis**, c'est-à-dire : sont sortis du lien d'assujettissement qui les liait à elle et ont cessé de la pratiquer. Réciproquement, Celui qui a confirmé cette loi (de sagesse qui leur est applicable) n'est plus tenu de leur accorder ce qui serait de nature à les satisfaire[28] .

---

20. Il s'agit de la *Rahbâniyya*.
21. Il faut lire *lammâ* et non *lam*.
22. Littéralement : entre Lui et leurs coeurs.
23. Allusion à la doctrine de la "Face propre" qui exprime l'universalité de l'Inspiration divine ; cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap.XIX.
24. Jâmî signale une variante où la négation a disparu de sorte que l'on comprend : "en recherchant la satisfaction d'Allâh par une voie comparable à celle de la prophétie divinement reconnue".
25. En vertu d'une confirmation divine ; "ceux-là même", c'est-à-dire à la fois les législateurs et leurs peuples.
26. La traduction littérale de ce passage coranique est la suivante : **...une *Rahbâniyya* qu'ils ont innovée ; Nous ne la leur avons pas prescrite ; excepté la recherche de la satisfaction d'Allâh ; ils ne l'ont pas observée en lui donnant pleinement son droit...** . La plupart des commentateurs rapportent l'exception à ce qui précède : "Nous ne la leur avons pas prescrite ; ils l'ont innovée uniquement pour rechercher la satisfaction d'Allâh" tandis qu'Ibn Arabî, en inversant les éléments de la phrase dans son commentaire, la rapporte aussi à ce qui suit : "Ils l'ont innovée uniquement pour rechercher la satisfaction d'Allâh mais ils ne l'ont pas observée en lui donnant pleinement son droit", c'est-à-dire le droit qui était le sien du fait qu'ils avaient recherché uniquement la satisfaction d'Allâh.
27. C'est-à-dire qu'ils étaient convaincus, en agissant ainsi, qu'ils obtiendraient la satisfaction divine. Jâmî lit *li-dhâlika* : c'est en vue de cette satisfaction qu'ils avaient fait de ce qu'ils avaient innové leur profession de foi.
28. C'est-à-dire leur récompense.

3. Pourtant, le Commandement divin implique (toujours) un assujettissement, ce qui se montre ainsi : celui qui est soumis à l'astreinte légale est assujetti, qu'il se conforme (à la Loi) ou qu'il s'y oppose. Le premier obéit et il n'y a donc rien à démontrer à son sujet ; quant au second, son opposition le régit et requiert d'Allâh, ou bien l'insouciance et l'indulgence, ou bien le blâme ; ce sera nécessairement l'un ou l'autre car le Commandement est, de par sa nature même, "Droit"[29]. Dans tous les cas, Dieu[30] est "assujetti" à Son serviteur par ses actes et par son état, car c'est l'état qui engendre l'effet. A partir de là, (le terme) *dîn* désigne aussi la rétribution, c'est-à-dire la contrepartie, qu'elle soit réjouissante ou non[31] ; réjouissante (c'est Sa Parole) : **Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui**[32], non-réjouissante (c'est Sa Parole) : **Et celui d'entre vous qui a été injuste, Nous lui ferons goûter un châtiment terrible**[33] ; (ou encore) : **Nous passerons outre à leurs mauvaises actions**[34], ce qui est (aussi) une rétribution ![35] Il est donc vrai (de dire) que *dîn* désigne[36] la rétribution tout comme il désigne

---

29. *Haqqun fî nafsi-hi.*
30. *Al-Haqq.* Le terme *haqq* désigne en arabe aussi bien "Dieu" que "le Droit". Le Droit est à la fois "régisseur", puisqu'il fixe la règle, et "régi" puisque c'est l'attitude du serviteur qui détermine l'application des différentes modalités de la rétribution fixées par le Droit. C'est ce second aspect qui permet de comprendre comment Dieu, en tant qu'il est *al-Haqq*, peut être assujetti au serviteur.
31. Littéralement : la contrepartie par ce qui réjouit ou par ce qui ne réjouit pas. Dans les deux cas, la particule "par" peut se comprendre, soit dans le sens que c'est le serviteur qui a réjoui ou non son Seigneur, soit dans le sens qu'Allâh rétribue ce serviteur au moyen de ce qui le réjouit ou de ce qui ne le réjouit pas.
32. Cor.,*98*,8. Cette référence permet de relier le contenu du présent chapitre à celui du précédent ; cf. *supra*, chap. 7, §5.
33. Cor.,*25*,19. Littéralement : un grand châtiment (*'adhâban kabîran*).
34. Cor.,*46*,16.
35. Selon une variante du texte, cette rétribution est également qualifiée de "réjouissante". Cet ajout souligne que ce type de rétribution peut concerner aussi bien ceux qui sont soumis au Commandement divin que ceux qui s'y opposent, ce qui semble effectivement être conforme à l'intention exprimée par Ibn Arabî au moyen de cette troisième référence coranique.
36. Littéralement : que le *dîn* est la rétribution comme il est l'*islâm*.

l'"*islâm*". Puisque l'*islâm* c'est l'assujettissement, (Dieu)[37] est assujetti par ce qui est, ou non, réjouissant, c'est-à-dire la rétribution. Du moins, c'est là le langage exotérique sur ce sujet[38].

4. Le secret ésotérique correspondant est que la rétribution est une théophanie (qui apparaît) dans le miroir de la Réalité actuelle de Dieu[39]. Ce qui revient aux possibilités contingentes de la part de Dieu n'est autre que ce que leurs propres êtres confèrent dans les états passagers qu'elles revêtent. Elles possèdent une forme en tout état ; leurs formes diffèrent selon leurs états et la théophanie diffère (à son tour) selon l'état qu'elles revêtent. Ce qui exerce son effet (de rétribution) sur le serviteur est à la mesure de ce qu'il est : personne d'autre que lui ne lui donne le bien ; personne d'autre que lui ne lui donne le contraire du bien[40] ; c'est lui qui se confère à lui-même la grâce et le châtiment. Qu'il ne blâme donc que lui-même ! Qu'il ne loue que lui-même ! **Allâh détient l'argument décisif**[41] dans la science qu'Il possède d'eux, car la science suit son objet.

5. Un secret plus élevé encore concerne une question semblable, à savoir que les possibilités contingentes demeurent dans leur état principiel de non-manifestation. Il n'y a aucune réalité actuelle si ce n'est celle de Dieu : elle s'actualise au moyen des formes liées aux états passagers que ces possibilités revêtent suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes et dans leurs déterminations propres. Par là, tu peux savoir Qui éprouve la jouissance et Qui éprouve la douleur, et aussi ce qui est appelé

---

37. Le sujet de *inqâda* (est assujetti) n'est pas exprimé. Nous suivons Jâmî et Bâlî qui considèrent, conformément au contexte, qu'il s'agit d'*al-Haqq*.
38. *Lisân az-zâhir*.
39. *Fî mir'ât wujûd al-Haqq*. Cette théophanie est considérée par les commentateurs (Jandî, Qâchânî) comme étant celle du Nom divin *ad-Dayyân*, le "Juge suprême", "Celui qui assujettit", ce terme étant de la même racine que *dîn*.
40. La réalité actuelle étant "toute entière bien", le mal considéré en tant que tel en est nécessairement dépourvu. Ce qui peut apparaître au serviteur comme "le contraire du bien" est toujours un bien selon la Réalité véritable qui est celle d'Allâh.
41. Ce verset a déjà été mentionné dans un contexte doctrinal analogue ; cf. *supra*, chap. 5, §3 et aussi chap. 7, §4.

à "succéder" à chaque état particulier[42] : c'est pour cela que la rétribution a été appelée "*'uqûba*" ou "*'iqâb*"[43], dénominations que l'on peut employer pour le bien comme pour le mal sauf que l'usage veut que, pour le bien, on parle de "récompense" (*thawâb*) et, pour le mal, de "punition" (*'iqâb*). Voilà pourquoi le terme *dîn* peut être défini et interprété (encore) comme signifiant "ce qui revient"[44] car ce qu'implique et exige l'état (de l'être contingent) lui "revient" effectivement. *Ad-dîn* est donc ce qui revient[45] ; le poète[46] a dit :

Comme, avant elle, ton lot avec Umm al-Huwayrith

c'est-à-dire : ce qui te revenait de manière habituelle.

Le terme "revenir" se comprend ordinairement dans le sens que la chose retourne par elle-même à son état initial, mais ce sens ne correspond à rien, car ce "retour" impliquerait une répétition[47] ; il doit se comprendre plutôt comme une vérité principielle[48] présente de manière analogue en des formes diverses. Nous savons (par exemple) que Zayd ne diffère pas de

---

42. Allusion à la vie future.
43. La racine dont sont tirés ces deux termes comporte le sens de "suivre" qui évoque l'idée de rétribution, alors que l'usage a consacré uniquement celui de "peine" ou d'"exécution des châtiments". Leur sens correspond au français "sanction", qui comporte la même particularité.
44. *'Ada*, dont la racine signifie "revenir", "retourner". Ce terme évoque l'idée d'une chose qui "revient sans cesse", ce qui explique qu'il ait pris aussi le sens d'"habitude".
45. Le français "revenir" comporte aussi ce sens particulier puisque "ce qui revient" à un être peut signifier "ce qu'il mérite".
46. Il s'agit de Imru-l-Qays. Le texte cité ici : *Ka-dîni-ka min Umm al-Huwayrith qabla-hâ* (et non *qalba-hâ*, selon la version incorrecte donnée par Affîfî) constitue le premier hémistiche du septième vers de sa célèbre *mu'allaqa*, avec cette différence que, dans celui-ci, le premier mot n'est pas *ka-dîni-ka* mais *ka-da'bi-ka*. La liberté prise par Ibn Arabî s'explique par la démonstration qu'il veut faire ; elle ne révèle évidemment pas une ignorance de la poésie arabe mais plutôt, une fois encore, sa parfaite maîtrise de la langue. En effet, *dîn* est en réalité un équivalent de *da'b* et la signification de ce dernier terme est expliquée dans le *Lisân* par la notion de *'âda*. Le sens de l'hémistiche est donc : "ce qui t'arrive avec la femme aimée que tu évoques ici t'est arrivé auparavant avec d'autres femmes, notamment Umm al-Huwayrith" ; ce qui permet à Ibn Arabî de tirer parti du sous-entendu : en définitive, c'est ton propre être qui attire ce destin constant.
47. Sous-entendu : alors qu'il n'y a jamais de répétition dans l'existence.
48. *Haqîqa*.

'Amrou en tant qu'ils sont tous deux des hommes ; mais cela ne signifie nullement que la qualité d'homme est "renouvelée"[49] en chacun d'eux car cela introduirait la multiplicité dans un aspect principiel unique, alors que l'uniqu: ne peut, en tant que tel, devenir multiple. Nous savons par ailleurs que Zayd diffère de 'Amrou au point de vue de la personnalité : la personne de Zayd n'est pas celle de 'Amrou en dépit de la présence simultanée de la qualité de personne envisagée comme telle. Du fait de cette analogie, nous disons qu'il y a "renouvellement"[50] dans le domaine sensible et nous disons qu'il n'y en a pas selon la réalité[51] véritable : il y a renouvellement sous un aspect et non-renouvellement sous un autre ; tout comme il y a rétribution sous un aspect et non-rétribution sous un autre car la rétribution est elle-même un simple état passager parmi tous ceux que revêt l'être contingent. C'est là un point qu'ont négligé les savants qui se sont occupés de cette question, en ce sens qu'ils ne l'ont pas expliquée de la manière qui convenait, non pas qu'ils l'aient ignorée car elle fait partie du "secret de la prédestination"[52] qui gouverne les créatures.

6. De même que l'on dit communément[53] du médecin qu'il est au service de la nature, on dit des envoyés et des héritiers[54] qu'ils sont au service du Commandement divin, alors qu'en réalité ils sont au service des états passagers des possibilités contingentes[55] ; or ce service fait lui-même partie de l'ensemble

49. Littéralement : "retournée".
50. Littéralement : "retour".
51. Littéralement : le statut existentiel (*hukm*).
52. *Sirr al-qadar*. Cette notion sera développée dans le chapitre 14 ('Uzayr).
53. *Fi-l-umûm*. Cette expression doit être comprise en opposition avec *fi nafsi-l-amr* (selon la réalité véritable).
54. Envisagés ici en tant que "médecins des âmes" ; les premiers grâce aux Révélations qu'ils transmettent, les seconds en exerçant leur fonction curative au moyen de conseils tirés du contenu de ces Révélations.
55. En ce sens qu'ils les révèlent et les manifestent telles qu'elles sont, en permettant aux possibilités dont l'être principiel comporte l'obéissance à l'Ordre divin d'être effectivement guidées et en étant l'occasion, pour les possibilités dont l'être principiel comporte la désobéissance, de réaliser leur opposition et d'"augmenter" leur égarement.

des états fixés dès l'origine dans leur être principiel[56]. Vois comme cela est étonnant ! A moins que l'on entende uniquement par là[57] qu'il[58] demeure près de ce qu'a décrété celui qu'il sert[59], soit par l'état, soit par la parole[60]. On ne pourrait dire du médecin qu'il est au service de la nature que s'il lui apportait une aide (inconditionnelle). Or, il peut se faire que la nature donne au corps une condition physique particulière que l'on nomme "maladie". Si le médecin lui apportait son aide sous prétexte qu'il est à son service, il aggraverait cette maladie alors que, tout au contraire, il lui[61] fait obstacle afin de ramener la santé - qui, pourtant, fait elle-même partie de la nature ! - en créant une condition physique différente, opposée à la première. Par conséquent, le médecin n'est pas au service de la nature (d'une façon absolue) ; il l'est uniquement dans la mesure où il ne peut remettre en bonne santé le corps du malade et changer sa condition physique qu'en opérant également au moyen de la nature ; il n'accorde à celle-ci qu'une considération particulière[62], non un droit général qui n'aurait aucun sens pour une question de ce genre. Le médecin est donc à son ser-

---

56. Littéralement : "des états qui étaient les leurs dans l'état principiel de leurs essences propres" (*fî hâl thubût a'yâni-him*). Le contexte indique qu'il s'agit des états des possibilités contingentes : le "service" que leur rendent les envoyés et les héritiers est lui-même impliqué par ces états, faute de quoi il ne pourrait être rendu : c'est là ce qui provoque l'étonnement. Toutefois, on ne peut exclure l'interprétation selon laquelle il s'agirait des états des envoyés car il est précisé plus loin qu'ils ne peuvent transmettre le Commandement que par la Volonté principielle de Dieu.
57. C'est-à-dire par le terme *khâdim* : "celui qui est au service (de la nature ou du Commandement divin)".
58. C'est-à-dire le médecin, l'envoyé ou l'héritier.
59. L'affirmation initiale de l'alinéa ne peut être justifiée que si elle s'applique non au Commandement révélé mais au Commandement existenciateur qui réalise les états passagers "fixés" dans l'être principiel des possibilités contingentes et dont l'envoyé est le serviteur.
60. Par l'état : de maladie, de guidance ou d'égarement ; par la parole, c'est-à-dire la demande impliquée par cet état. Qâchânî rapporte cette parole aux envoyés en citant le verset : **Ceux d'entre les Fils d'Israël qui ne crurent pas furent maudits par la langue de Dâwûd et de Isâ b. Maryam.** (Cor.,5,78).
61. C'est-à-dire : à la nature.
62. Limitée à sa capacité de ramener la santé.

vice sans être à son service ; je veux dire : au service de la nature.

Telle est aussi la façon dont les envoyés et les héritiers sont au service de Dieu[63]. Dieu régit les états de ceux qui sont soumis à l'astreinte légale selon deux modalités différentes[64]. Le Commandement (divin révélé) n'est réalisé (effectivement) par le serviteur qu'à la mesure de ce qu'implique la Volonté de Dieu[65] ; et la Volonté de Dieu le concernant n'est effective qu'à la mesure de ce qu'implique la Science de Dieu ; et la Science que Dieu a de lui est à la mesure de ce que son objet lui confère par son essence : (celui-ci) ne peut être manifesté que par sa forme propre[66]. Dès lors l'envoyé et l'héritier sont par la Volonté (de Dieu) au service du Commandement divin, non au service de cette Volonté ; au contraire, ils s'opposent à elle en recherchant par ce qu'ils ordonnent la félicité de l'être soumis à l'astreinte. S'ils étaient au service de cette Volonté, ils n'exhorteraient pas, bien qu'ils n'exhortassent que par elle, je veux dire: par la Volonté[67].

L'envoyé et l'héritier sont les médecins de la vie future pour les âmes assujetties au Commandement d'Allâh, dès lors qu'ils en reçoivent eux-mêmes l'ordre. Ils considèrent le Commandement du Très-Haut ; ils considèrent la Volonté du Très-Haut ; ils constatent qu'Il leur ordonne ce qui contredit Sa Volonté car seul se réalise ce qu'Il a voulu. Telle est la raison d'être

---

63. *Al-Haqq*.
64. C'est-à-dire le Commandement révélé par la Loi sacrée et la Volonté divine productrice qui est le principe de l'existenciation des êtres dans la diversité de leurs états et de leurs modalités.
65. *Irâdat al-Haqq*.
66. Telle qu'elle est impliquée de toute éternité par son être.
67. *Bi-hâ, a'ny bi-l-irâda*. La particule *bi*, qui signifie "par", "au moyen de", peut désigner aussi l'objet de l'exhortation (*nasaha bi* = exhorter à) ; on aurait donc pu comprendre : "ils n'exhortent qu'à la félicité (*as-sa'âda*)" sans la précision complémentaire donnée par Ibn Arabî.

Cette phrase finale de l'alinéa achève la démonstration développée dans ce paragraphe : les envoyés et les héritiers ne sont pas au service de la Volonté divine d'une façon absolue, mais uniquement dans la mesure impliquée par les possibilités de manifestation dont la nature comporte la réalisation du Commandement divin.

du Commandement : Il veut le Commandement, et par conséquent celui-ci se manifeste ; mais Il ne veut pas pour autant que se réalise ce qu'Il a ordonné et qui peut ne pas être accompli par celui qui a reçu l'ordre, de sorte que l'on parle alors d'"opposition" et de "désobéissance". L'envoyé est un simple transmetteur ; c'est pour cela qu'il a dit : "Hûd et ses soeurs m'ont blanchi les cheveux"[68] du fait de Sa Parole : **Redresse, ainsi qu'il t'a été ordonné**[69], car il ne pouvait savoir si ce qui était ordonné était conforme à la Volonté et se réaliserait, ou contredirait cette Volonté et ne se réaliserait pas.

7. Personne ne peut avoir la connaissance de ce qu'a décidé la Volonté (divine), si ce n'est après sa réalisation ; à l'exception de celui dont Allâh a "dé-voilé" le regard intérieur[70] de sorte qu'il perçoit les essences des possibilités contingentes telles qu'elles sont dans leur état d'immutabilité principielle, et qui juge alors en fonction de ce qu'il voit. Cette faculté n'existe que chez de rares personnes à des moments particuliers ; elle ne peut s'exercer en mode continu. Il a dit : **Dis : je ne sais pas ce qu'Il va faire de moi et de vous**[71] ; Il a donc mentionné ce voile d'une façon explicite[72], car la vision subtile n'a de raison d'être[73] que dans des cas particuliers.

---

68. Il s'agit des termes d'un hadîth. "Ses soeurs", c'est-à-dire les autres passages coraniques où cette idée est reprise.
69. Cor.,*11*,112 ; *42*,15.
70. *Basîra*.
71. Cor.,*46*,9. Il s'agit d'un ordre adressé par Allâh à Son Prophète. Les commentateurs des *Fusûs* lisent *yaf'alu* plutôt que *yuf'alu*.
72. Selon Bâlî, le verbe *saraha* peut comporter ici une nuance d'ordre : il n'est pas possible d'avoir la connaissance totale que Dieu possède des possibilités contingentes ; et même dans les cas où la science divine peut être transmise, il importe de la tenir secrète.
73. *Al-maqsûd*. Littéralement : ce qui est recherché ; soit dans le verset coranique cité, soit dans la doctrine exposée ici.

COMMENTAIRE

Ce chapitre traite de la signification du terme *dîn*. Son enseignement est rapporté à Ya'qûb, d'une part parce que le Coran attribue à celui-ci la parole : **O mes fils, Allâh a élu pour vous la religion (*ad-dîn*) ; ne mourrez pas sans être des soumis** (Cor,2,132) ; d'autre part parce que, selon sa signification suprême, ce terme est interprété ici par référence à la notion de *'uqûba* (rétribution, sanction),vocable qui appartient à la même racine verbale que le nom "Ya'qûb".

La Sagesse correspondante est qualifiée de *rûhiyya* (spirituelle) ou de *rawhiyya* ("reposante") selon la vocalisation que l'on adopte. La première interprétation se rapporte à la religion de l'Esprit universel, celle qu'Allâh a "élue" et que Ya'qûb a "recommandée" à ses enfants. Pour Qâchânî, il s'agit ici de la "Religion pure", telle qu'elle est évoquée par le terme *fitra* ; pour Bâlî, il s'agit plutôt des sciences communiquées dans ce chapitre, car elles procèdent de l'Esprit et ne peuvent être assimilées que par lui. A l'appui de cette interprétation, on rappellera que l'Aigle, désigné en arabe par le terme *al-'uqâb* (également de la même racine que "Ya'qûb") est lui-même un symbole de l'Esprit divin[1] .

La seconde interprétation introduit des considérations plus complexes. Elle repose scripturairement sur une autre parole que le Coran attribue à Ya'qûb et qui, comme la première, prend la forme d'un conseil donné à ses fils : **O mes fils... ne désespérez pas du Repos libérateur d'Allâh (*rawh Allâh*) ; en vérité, ne désespère du Repos libérateur d'Allâh que le peuple des mécréants.** (Cor,12,87). Le terme *rawh* évoque non seulement l'idée de "repos" mais aussi celle d'un but atteint, d'un soulagement consécutif à une phase d'affliction et d'épreuve ; c'est le "repos qui marque l'arrivée"[2] , la paix qui met

---

1. Cf. M. Vâlsan, *Les-Hauts Grades de l'Écossisme,* dans *Études Traditionnelles,* 1953, p.269.
2. *Rawh al-wusûl,* expression utilisée par Qâchânî dans son commentaire de Cor.,56,89 ; cf. *Études Traditionnelles,* 1972,p. 274.

fin à l'affliction du coeur[3]. Le Calife Alî a dit dans ce sens : "unissez-vous au repos de la certitude (*rawh al-yaqîn*)". Initiatiquement, ce terme désigne la "Délivrance" obtenue grâce aux sciences spirituelles enseignées dans ce chapitre. Jandî, qui envisage uniquement cette seconde interprétation, mentionne dans son commentaire "la science des respirations et des souffles" (*'ilm al-anfâs wa-l-arwâh*) ainsi que le hadîth selon lequel "le Souffle du Tout-Miséricordieux me vient à partir du Yémen"[4]. Ces diverses indications montrent comment la notion de *rawh* permet de relier celle de *rûh* (souffle, esprit) à celle de *râha* (repos).

Par ailleurs le terme *rawh* évoque l'aspect sensible de la respiration représenté par le parfum (*al-rîh*), mot qui ne diffère de *rûh* et de *râha* que par sa lettre médiane. Selon la Science des Lettres, *rûh, rawh, râha* et *rîh* apparaissent comme les états multiples d'une même racine et d'une même signification fondamentale[5] ; c'est ce qu'indiquent aussi ces deux hadîths, le premier cité par Qâchânî : "Les esprits ont une odeur comme les chevaux", et le second rappelé par le *Lisân al-'Arab* : "Le parfum (*ar-rîh*) vient du *rawh Allâh*, c'est-à-dire de la miséricorde d'Allâh à l'égard de Ses serviteurs". *Rawh* désigne plus spécialement le *nasîm ar-rîh*, c'est-à-dire le "parfum subtil" qui se répand tout d'abord, lorsque la bonne odeur n'a pas encore pris la plénitude de sa force. Tout ceci permet de comprendre pourquoi Jandî explique également la présente Sagesse par référence "à la théophanie et à la science divine manifestée dans l'odorat" ; d'autant plus qu'il justifie cette interprétation en citant un autre verset coranique relatif à Ya'qûb : **En vérité, je décèle le parfum de Yûsuf (*rîh Yûsuf*). Puissiez-vous ne pas m'accuser de radotage** (Cor,12,94). Le fondement de cette façon de comprendre la *rawhiyya* est, lui aussi, d'ordre méta-

3. Cf. *Lisân al-'Arab*. La même idée est évoquée dans l'Apocalypse à propos de la descente de la Jérusalem Céleste : "Et Il essuiera toute larme de leurs yeux" (Apoc,21,4).
4. Sur le sens de ce hadîth, cf. *Les sept Étendards*, p. 100.
5. *Râha, rûh* et *rîh* diffèrent essentiellement par leurs lettres médianes *yâ, wâw* et *alif*, qui symbolisent le Pôle Suprême. Celui-ci, envisagé en tant que "Maître des trois mondes" (cf. *ibid.*, chap. XIII) "soutient l'univers par sa respiration". On soulignera la parfaite conformité de ces termes avec la signification universelle de ces trois lettres : *rîh* se rapporte plus spécialement à l'homme individuel, sous sa double modalité "grossière" et "subtile", *rûh* à l'état supra-individuel et *râha* à l'être principiel.

physique, car le "parfum subtil" envisagé ici est, en réalité, celui *d'al-wujûd*.[6]

La Sagesse propre de ce chapitre n'est donc pas seulement une sagesse spirituelle, mais aussi une sagesse du parfum subtil et de la Délivrance. Les données de la tradition islamique montrent comment ces trois aspects complémentaires d'un même type de réalisation initiatique ont été rapportées par Ibn Arabî à *sayyidnâ Ya'qûb*.

1. Ibn Arabî définit la "religion élue par Dieu" et recommandée par Ya'qûb comme étant "auprès d'Allâh", et la distingue par là de "la religion selon les créatures" qui fera l'objet du deuxième paragraphe. Cette religion élue n'est autre que l'"islam" compris comme un "assujettissement". La religion n'est ni le Commandement divin ni la Loi sacrée qui l'exprime dans le domaine individuel, mais bien le lien qui en résulte pour l'être assujetti à ce Commandement et à cette Loi. Cette définition correspond exactement à l'étymologie du terme "religion" en français. L'objet principal du présent chapitre est de dégager la signification métaphysique de ce lien. A ce point de vue, le terme "islam" ne désigne, ni la religion islamique au sens strict, ni même la *Dîn al-Fitra*, c'est-à-dire la "Religion de la Nature primordiale pure" qui est l'essence et la source des différentes formes traditionnelles manifestées au cours du cycle humain, mais bien la dépendance ontologique des êtres contingents soumis à la Volonté principielle.

- Son propre rang

L'idée que les Noms sont déterminés par les Actes divins et que "Ses Actes sont toi et sont aussi les êtres produits" est comprise par les commentateurs dans le sens que ces Noms n'ont de raison d'être que pour les êtres créés (cf. *supra*, chap. 5, §2 : "C'est nous, par le fait que nous sommes nécessairement soumis a une Divinité, qui Le faisons "Dieu"). Toutefois, l'affirmation que "Allâh te confère ainsi Son propre rang" invite à envisager ici une signification initiatique : l'"obtention de la félicité" par tes actes exprime la réalisation de l'individualité intégrale au moyen de l'accomplissement parfait de la

---

6. Cf. *La Prière sur le Prophète* d'Ibn Arabî (*Études Traditionnelles*, 1974, p.249) : "Je Te demande d'accomplir sur notre seigneur Muhammad une prière par laquelle ma vue intuitive soit enduite du collyre de la Lumière aspergée dans la Prééternité, afin que je... voie les choses telles qu'elles sont dans leur racine, inexistantes, perdues, et leur réalité là où elles ne pressentent pas encore *le parfum de l'Être* et où, à plus forte raison, elles ne soupçonnent pas encore l'Existence".

religion, ce qui représente le degré des Petits Mystères, tandis que la réalisation de l'ensemble des Noms divins au moyen de Ses Actes représente l'achèvement suprême qui est celui des Grands Mystères.

2. Dans *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, la "Religion auprès d'Allâh" est appelée "Religion Droite instituée d'autorité par un organe prophétique, voie d'élection et de pureté" et la "religion selon les créatures" de "Religion non-Droite, sapientiale, mélangée, spéculative et intellectuelle"[7] ; le mot *ikhtisâsiyya* (voie d'élection) contient une référence indirecte au *istiphâ'* (Il a élu) de Cor,2,132. Dans ce passage des *Fusûs*, Ibn Arabî souligne la pleine validité, et même l'équivalence au point de vue de la réalisation initiatique personnelle, entre ces deux types de formes traditionnelles ; mais en même temps, l'accent mis sur le fait que les Lois de Sagesse "ne sont pas observées" annonce et explique leur relative faiblesse à l'égard de la subversion du monde moderne ainsi que leur disqualification statutaire pour servir de support au redressement traditionnel qui s'opérera durant la phase finale du présent cycle.

3. Ce paragraphe explique de quelle manière la Loi assujettit l'ensemble des êtres qui lui sont soumis à la lumière d'une deuxième signification du mot *dîn*, celle de "rétribution" : ceux qui obéissent au Commandement divin sont les seuls artisans de leur félicité dans l'autre monde, et ceux qui lui désobéissent, de leur malheur. Nul n'échappe à la rétribution, ce qui montre que nul n'échappe à l'assujettissement.

4. Ce paragraphe et le suivant évoquent la doctrine ésotérique de la rétribution à deux degrés ; le premier est celui de la théophanie: la Réalité actuelle de Dieu est le miroir existentiel où se reflètent les modalités conditionnées et les états passagers des êtres principiels ; le second est le Degré suprême où il n'y a plus d'"extériorité" de sorte qu'il n'y a plus lieu d'envisager ni "miroir" ni théophanie. Au premier degré correspond l'aspect supraindividuel des êtres manifestés. Ceux-ci étant considérés comme des "personnes", l'idée de rétribution leur est applicable. Au second degré, la "félicité" ou le "malheur" des êtres ne sont plus envisagés comme des rétributions ou des sanctions, des récompenses ou des châtiments, mais uniquement

---

7. Cf. p. 38-39 ainsi que les notes et l'Introduction de Michel Vâlsan, p.18-19. Sur le rapport de la *rahbâniyya* avec les "origines de la religion chrétienne", cf. *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, chap. XI.

comme des états passagers ayant succédé à d'autres. Pour que l'obéissance et la désobéissance en ce monde déterminent le sort de ces êtres dans la vie future, il faut nécessairement que l'on se place à un point de vue où ceux-ci conservent une existence et une réalité actuelle propres. Considérés au Degré suprême, ils ne sont rien d'autre que des possibilités inhérentes à la Réalité principielle, de sorte que l'obéissance et la félicité d'une part, la désobéissance et le malheur de l'autre, apparaissent comme les aspects successifs revêtus dans le monde par les êtres immuables. A ce degré correspond une troisième signification du mot *dîn*, celle de "retour" telle qu'Ibn Arabî la définit dans son texte. Les trois sens envisagés (assujettissement, rétribution, retour) sont intimement liés les uns aux autres : c'est parce que les états passagers d'un même être principiel manifestent en mode successif l'aspect divin qu'il représente (et auquel il "retourne" sans cesse) que certains de ces états prennent l'apparence d'une "rétribution" par rapport à d'autres ; et c'est parce que ces états revêtent l'apparence d'une rétribution que la Loi sacrée, qui agit à cet égard comme un "révélateur", soumet l'ensemble de ceux auxquels elle s'adresse à un assujettissement.

6. L'"obscurité" de la nature reflète au sein de la création le mystère de la Volonté principielle et le secret de la Prédestination ; de là la comparaison établie par Ibn Arabî entre les médecins des corps et les envoyés et les héritiers qui sont les "médecins des âmes". Ceux-ci sont au service du Commandement divin (*amr*) (en tant qu'ils transmettent l'Ordre révélé, ou qu'ils donnent des conseils en s'appuyant sur le contenu de la Révélation), non à celui de la Volonté divine (*irâda*) car celle-ci s'exprime par le Commandement existenciateur qui s'opposera nécessairement à l'Ordre révélé dans la mesure où cette opposition est impliquée par certaines possibilités de manifestation. On ne peut dire qu'ils sont au service du Commandement existenciateur que si l'on comprend ce service comme un "révélateur" des états manifestés inclus dans les essences "archétypales" de ces êtres.

La comparaison avec la fonction du médecin à l'égard de la nature conduit à dire des envoyés et des héritiers qu'ils sont plutôt au service de "certains états passagers des possibilités contingentes". Le médecin n'est pas au service de la nature d'une façon absolue mais à celui de la santé, c'est-à-dire de certaines conditions physiques particulières ; s'il opère au moyen de la nature, les remèdes qu'il utilise peuvent avoir pour effet, dans certains cas, d'aggraver la maladie. Il

en va de même pour les médecins de l'âme : s'ils recherchent uniquement *la guérison, la félicité et, initiatiquement, la béatitude des* êtres, ils peuvent aussi "augmenter la disgrâce"[8] de ceux qui s'opposent à l'Ordre divin.

7. La mention d'une "raison d'être" particulière et la citation du passage coranique **Dis : je ne sais pas ce qu'Il va faire de moi et de vous** rattachent la question de la vision subtile à la doctrine développée dans le paragraphe précédent. Les "cas particuliers" dont il s'agit évoquent les envoyés et les héritiers par référence implicite à Cor,*12*,108 : **Dis : Ceci est ma Voie. J'appelle à Allâh en vertu d'une vision subtile, moi...**, c'est-à-dire les prophètes et les envoyés, **...et ceux qui me suivent**, c'est-à-dire les héritiers.

8. Cf. Cor.,*9*,125.

9.

LE CHATON D'UNE SAGESSE LUMINEUSE DANS UN VERBE DE YÛSUF (JOSEPH)

1. Cette Sagesse répand sa[1] lumière dans la Dignité de l'Imaginaire : c'est là la première manifestation de l'Inspiration divine chez les gens de la Sollicitude[2]. Aïchâ - qu'Allâh soit satisfait d'elle ! - a dit : "Le premier signe de l'Inspiration chez l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - fut le songe véridique. Dès lors il n'en vit plus aucun qui n'apparut semblable à la lumière de l'aube...", voulant dire par là que rien n'en demeurait caché : telle était la limite de sa science, rien de plus, "...cela dura pour lui six mois ; ensuite vint l'Ange". Elle ignorait que l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - avait dit : "En vérité les hommes sont des dormeurs ; lorsqu'ils meurent, ils se réveillent". Tout ce qu'il voyait en état de veille[3] était de cette sorte[4], en dépit de la différence (apparente) entre les deux états (de veille et de sommeil). Selon la parole de Aïchâ, cet état aurait duré six mois, alors que c'est plutôt sa vie entière qui était ainsi : elle n'était qu'un songe à l'intérieur d'un songe[5]. Tout ce qui advenait était de cette sorte[6] : c'est là ce que l'on nomme "le monde de l'imaginaire", et c'est pour cela qu'il convient de l'interpréter[7] ; c'est-

1. Celle du "Verbe de Yûsuf".
2. *Ahl al-'inâya* ; il s'agit des prophètes et des envoyés.
3. Les commentateurs s'accordent sur ce sens, non sur le texte. Qâchânî et Jandî lisent *fî hâl yaqzati-hi*, "dans son état d'éveil" ; Afîfî et Bâlî lisent *fî hâl an-nawm*, "dans l'état de sommeil".
4. C'est-à-dire un songe véridique.
5. Littéralement : "un état de sommeil dans un état de sommeil" ; autrement dit : tout ce qui advient non seulement aux prophètes mais à tous les hommes est une théophanie comparable au songe vu dans l'état de sommeil, c'est-à-dire une "révélation prophétique" permanente dont il nous faut rechercher le sens.
6. "Tout ce qui advenait", c'est-à-dire toutes les formes d'inspiration impliquant la présence d'un intermédiaire ; "était de cette sorte", c'est-à-dire pareil à un songe ou "comme un songe à l'intérieur d'un songe". Burckhardt et Austin comprennent : "Tout ce qui advenait de cette sorte est ce que l'on nomme, etc." , mais cette interprétation est peu convaincante.
7. Cf. *supra*, chap. 6, § 2 et 3.

à-dire[8] : la chose qui, par elle-même, possède telle forme apparaît sous une forme différente. L'interprète, si son interprétation est juste, passe de la forme que voit le dormeur à celle de la chose véritable. Par exemple, la manifestation de la science sous la forme du lait : (le Prophète) passa, dans son interprétation[9], de la forme du lait à celle de la science ; il interpréta en disant que la forme (visible) du lait devait être (transposée et) amenée à la forme (principielle et invisible) de la science.

2. Par ailleurs, lorsque (le Prophète) - sur lui la Grâce et la Paix ! - recevait l'Inspiration, il était ravi hors du domaine sensible ordinaire, et couvert de manière à être caché[10] de ceux qui étaient présents près de lui ; lorsque ce voile était ôté, il "revenait". Ce qu'il percevait (dans cet état) fait partie de la Dignité de l'Imaginaire, sauf qu'on ne disait pas de lui qu'il dormait[11]. De même lorsque l'ange lui apparut[12] sous la forme d'un homme : cela aussi provenait de la Dignité de l'Imaginaire; il ne s'agissait nullement d'un homme mais d'un ange ayant revêtu[13] une forme humaine. C'est pourquoi (le Prophète), dont le regard était celui d'un Connaissant, passa audelà (de la forme apparente) et parvint (immédiatement) à la forme réelle en disant : "Voilà Jibrîl ; il est venu à vous pour vous enseigner votre religion". D'abord, il avait dit[14] : "Ramenez-moi cet homme !" Il lui avait donné le nom d'"homme" en raison de la forme dans laquelle il leur était apparu. Ensuite, il (leur) a dit : "C'est Jibrîl", en remontant jusqu'à la

---

8. "C'est-à-dire" explique "de cette sorte".
9. *Ta'wîl* ; c'est le terme utilisé dans le Coran pour désigner la fonction d'"interprète des songes" attribuée à Yûsuf (cf. Cor.,*12*,6,21,44, 100 et 101).
10. Extérieurement par une étoffe, intérieurement par le "ravissement" lui-même ; autrement dit : "absent".
11. Autrement dit : son état était comparable, ici également, à l'état de sommeil.
12. *Tamaththala* ; c'est le terme employé dans la sourate Maryam à propos de l'apparition de l'Esprit à la Vierge (cf. Cor.,*19*,17). Il s'agit ici de l'épisode célèbre où l'Ange Gabriel apparut à Muhammad et à ses Compagnons pour leur "enseigner la religion".
13. Littéralement : qui était entré dans.
14. Alors que ses Compagnons voulaient l'empêcher de parvenir jusqu'à lui. Certains comprennent qu'il a dit : "Rendez son salut à cet homme".

forme originelle de cet homme imaginaire. Il a dit vrai dans les deux cas : la première fois selon ce qui était visible dans le monde sensible ; la seconde fois en disant : "C'est Jibrîl", car il s'agissait de lui sans aucun doute.

3. Yûsuf - sur lui la Paix ! - a dit : **En vérité, j'ai vu onze étoiles, ainsi que le soleil et la lune ; je les ai vus se prosterner devant moi**[15]. Il vit ses frères sous la forme de ces étoiles ; son père et sa tante[16] sous celles du soleil et de lune. Cette vision provenait de Yûsuf car, si elle était venue de ceux qu'il avait vus, l'apparition de ses frères sous la forme d'étoiles et l'apparition de son père et de sa tante sous la forme du soleil et de la lune auraient dû être l'effet d'une volonté de leur part[17], alors qu'ils n'avaient aucune connaissance de ce que Yûsuf avait vu : sa perception provenait uniquement des profondeurs[18] de son imagination.

Ya'qûb avait bien compris cela lorsqu'il lui raconta son rêve ; il lui dit donc : **O mon fils, ne raconte pas ton songe à tes frères car ils useraient de ruse envers toi**[19]. Ensuite, il innocenta ses enfants de cette ruse et l'attribua au Démon - ce qui était la ruse même ! -[20] en ajoutant : **En vérité, le Démon est pour l'homme un ennemi évident** ; c'est-à-dire que son inimitié est patente.

Puis, à la fin de l'histoire, Yûsuf a dit : **Ceci est l'explication du songe que j'ai eu jadis : mon Seigneur l'a rendu réel**[21] ; c'est-à-dire : "Il l'a manifesté dans le monde sensible après qu'il eut été une forme imaginaire". Le Prophète - sur lui

---

15. Cor.,*12*,4.
16. La mère de Yûsuf étant morte, son père avait épousé sa tante.
17. Il semble qu'Ibn Arabî veuille souligner la différence entre le cas de la famille de Yûsuf et celui, évoqué précédemment, de *sayyidnâ Jibrîl* qui avait revêtu volontairement la forme d'un homme.
18. Littéralement : du coffre (*khazâna*).
19. Cor.,*12*,5.
20. Sous-entendu : à l'égard de Yûsuf. Par ces paroles, Ya'qûb disculpe ses frères et attribue leur inimitié au Démon en espérant, par cette ruse, préserver l'amour que Joseph leur porte.
21. Cor.,*12*,100.

la Paix ! - a dit[22], quant à lui : "Les hommes sont des dormeurs". La parole de Yûsuf : "mon Seigneur l'a rendu réel" est celle de quelqu'un qui verrait dans le sommeil qu'il se serait réveillé d'un songe qu'il aurait eu, et qui l'interpréterait sans savoir qu'il n'a pas cessé lui-même d'être endormi. Si ensuite il se réveillait, il dirait : "J'ai vu telle chose en songe, puis j'ai rêvé que je m'étais éveillé et je l'ai interprété". Voilà à quoi ressemble (cette parole de Yûsuf). Quelle différence entre la compréhension (initiatique) de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - et celle de Yûsuf - sur lui la Paix ! - lorsqu'il a dit finalement : "Ceci est l'explication du songe que j'ai eu jadis : mon Seigneur l'a rendu réel", dans le sens de "l'a rendu sensible", c'est-à-dire perceptible par les sens alors qu'il l'était déjà, car l'imagination ne produit jamais que des réalités sensibles, elle ne peut produire rien d'autre. Vois l'excellence de la science des héritiers de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix !

Je vais développer (à présent) la doctrine[23] relative à cette Dignité[24] en recourant au langage du "Yûsuf muhammadien"[25], afin que tu puisses la comprendre *in shâ'a Allâh*[26].

4. Nous disons donc : ce que l'on désigne[27] comme "autre que Dieu", ou ce que l'on appelle "le monde", est à Dieu ce que l'ombre est à la personne. Le monde est l'ombre d'Allâh ; elle[28] est l'essence du lien qui rattache la réalité actuelle au monde.

---

22. *Fa qâla la-hu* ; littéralement : "lui a dit". Selon Nâbulusî, il faut comprendre : "a dit à Yûsuf en s'exprimant à la Station initiatique de la Perfection" ; d'autres commentateurs comprennent *la-hu* dans le sens de "à ce sujet" ; quant à Afîfî, il adopte une version où ce mot est supprimé.

23. *Sa absutu-l-qawl*. Selon une variante, il faut lire *min al-qawl*, ce qui signifie : je vais développer de cette doctrine ce que tu pourras en comprendre.

24. C'est-à-dire la Dignité de l'Imaginaire.

25. C'est-à-dire : de celui d'entre les héritiers muhammadiens qui possède la science de Yûsuf.

26. La partie finale de la phrase peut se rapporter, soit à "doctrine", ce qui correspond au sens indiqué dans la note 23 ; soit, de manière plus vraisemblable, à un masdar sous-entendu "*bastan*": "je vais développer cette doctrine de manière que tu puisses la comprendre.

27. Littéralement : sache que ce que l'on désigne.

28. C'est-à-dire l'ombre ; mais on peut comprendre aussi qu'il s'agit du fait que le monde est l'ombre d'Allâh.

L'ombre est douée de réalité dans le monde sensible, indubitablement. A condition, toutefois, qu'il y ait un support sur lequel cette ombre puisse se manifester, sans quoi elle demeurerait virtuelle[29] et ne pourrait s'actualiser[30] ; elle demeurerait en puissance dans la personne qui la produit. Le réceptacle de la manifestation de cette ombre divine que l'on appelle le monde est constitué uniquement par les essences propres des possibilités contingentes ; c'est sur elles que cette ombre est étendue. Elle est perçue[31] dans la mesure où s'étend la réalité actuelle de cette Essence[32], et ne l'est que par Son Nom "la Lumière". L'ombre ainsi étendue sur les essences propres de ces possibilités est à l'image du mystère inconnaissable.

Ne vois-tu pas les ombres tendre vers le noir, indiquant par là[33] ce qu'elles contiennent de secret[34] du fait qu'elles n'ont qu'une relation lointaine avec les personnes dont elles sont l'ombre[35] ? Même si la personne est blanche, l'ombre conservera cette apparence. Ne vois-tu pas les montagnes ? Quand elles sont éloignées de celui qui les regarde, elles paraissent sombres[36], quelle que soit leur couleur réelle, uniquement à cause de leur éloignement. Ou la couleur bleue du ciel ? Tout cela, c'est l'effet de l'éloignement dans le monde sensible quand il s'agit de corps non-lumineux. Il en va de même pour les essences des possibilités contingentes ; elles ne sont pas lumineuses parce qu'elles demeurent non-manifestées. Elles sont qualifiées

---

29. *Ma'qûlan.*
30. Le texte ajoute : dans le monde sensible.
31. *Yudraku* ; la variante *tudriku* donnée par Afîfî ne se retrouve dans aucune autre version ; il s'agit vraisemblablement d'une erreur.
32. *Wujûd hâdhi-hi-dh-dhât* ; il s'agit de l'Essence principielle dont le monde est l'ombre. Grammaticalement, *dhât* se rapporte à "personne".
33. En mode subtil (*tushîru*, verbe correspondant à la notion d'*ishâra*).
34. Et donc d'incompréhensible.
35. *Ashkhâs man hiya zillun la-hu.* Certains commentateurs comprennent que le pronom *man* se rapporte à Dieu et concluent que l'ombre doit être envisagée ici à deux degrés : l'ombre des personnes et l'Ombre d'Allâh diversifiée dans ces personnes. Il est à la fois plus simple et plus conforme au contexte de considérer que la "relation lointaine" s'applique à l'ombre de chaque personne en particulier.
36. Littéralement : noires.

par l'immutabilité principielle[37], non par la réalité actuelle ; or, c'est la réalité qui est lumière[38]. Quant aux corps lumineux, l'éloignement les fait apparaître petits ; c'est là un autre de ses effets. Les sens les perçoivent comme petits alors qu'ils sont en eux-mêmes incomparablement plus grands, comme le soleil qui est soixante-six fois un quart et un huitième de fois[39] plus grand que la terre alors qu'il est perçu comme étant de la taille d'un bouclier ! Cela aussi, c'est l'effet de l'éloignement.

(Tout ceci pour dire que) l'on ne connaît du monde que ce que l'on connaît des ombres et que l'on ignore de Dieu ce que l'on ignore de la personne[40] qui produit cette ombre (à l'origine de toutes les autres) : en tant qu'il est une ombre qui Lui appartient, (le monde) est connu ; mais en tant que l'on ignore ce que l'ombre contient de la forme (véritable) de la personne qui la produit, on ignore Dieu. C'est pourquoi nous disons que Dieu est connu de nous sous un aspect et ignoré sous un autre.

Ne vois-tu pas ton Seigneur : comment Il étend l'ombre ; s'Il l'avait voulu, Il l'aurait laissée immobile...[41], c'est-à-dire qu'elle serait demeurée en puissance ; Il veut dire : il n'appartient nullement à Dieu de Se révéler théophaniquement aux possibilités contingentes de telle sorte que l'ombre apparaisse[42] : elles peuvent demeurer avec celles qui ne possèdent aucune détermination dans l'existence[43] ; ... **Puis Nous avons**

---

37. *Thubût*, notion traditionnellement opposée en doctrine akbarienne à *wujûd*.

38. *Al-wujûd nûr*. Tout ce qui est "réel" est vrai, lumineux et bien ; cf. *Les sept Etendards*, chap. VI.

39. Variantes : cent soixante fois, cent soixante fois un quart et un huitième de fois.

40. Il s'agit de la Personnalité divine au sens de l'*Ishwara* des doctrines hindoues ; cf. *L'homme et son devenir*, chap. II.

41. Cor.,25,45-46.

42. *Mâ kâna-l-Haqq li-yatajallâ li-l-mumkinât hattâ azhara az-zillu*. La construction *mâ kâna li...hattâ* donne lieu à des différences d'interprétation : certains voient dans l'apparition de l'ombre le but de la révélation théophanique, d'autres sa condition ; pour d'autres enfin il s'agit de deux aspects corrélatifs non-nécessaires puisque la révélation théophanique et l'apparition de l'ombre n'existent que du point de vue des êtres manifestés. Cette troisième interprétation nous paraît la plus conforme au contexte.

43. C'est-à-dire avec les possibilités contingentes que René Guénon appelle "possibilités de non-manifestation".

fait du soleil un indicateur qui la révèle... : c'est Son Nom "la Lumière" dont nous avons parlé (plus haut) ; ceci[44] est confirmé dans le monde sensible : les ombres ne peuvent être produites en l'absence de lumière ; ... **Ensuite, Nous l'avons contractée vers Nous par une prise facile** : Il la contracte vers Lui parce qu'elle est Son Ombre ; c'est à partir de Lui qu'elle a été manifestée et c'est **vers Lui qu'est ramené l'Ordre tout entier**[45] : elle[46] est Lui, rien d'autre que Lui[47]. Tout ce que nous percevons est la réalité actuelle de Dieu dans les essences des possibilités contingentes : du point de vue de l'Ipséité, il s'agit de Sa réalité actuelle ; du point de vue de la différenciation des formes en elle[48], il s'agit des essences de ces possibilités : de même que cette différenciation n'invalide pas le nom "ombre", elle n'invalide ni le nom "monde" ni l'expression "autre qu'Allâh"[49]. Considéré dans l'unité de son ombre[50], il s'agit de Dieu car il est "l'Unique Un" ; considéré dans la multiplicité de ses formes, il s'agit du monde[51]. Fais preuve de finesse et réalise ce que je t'expose.

5. Il découle de ce que je viens de te dire que le monde est illusoire[52] car il est dépourvu de réalité véritable : c'est là ce qu'il faut entendre par "imagination"[53] ; c'est-à-dire : on te fait imaginer que le monde est une réalité surajoutée, autonome et extérieure à Dieu, alors qu'il n'en est pas ainsi véritablement. Ne vois-tu pas que l'ombre, dans le domaine sensible, demeure

---

44. C'est-à-dire le fait que la lumière est un indicateur.
45. Cor.,*11*,123.
46. *Fa-huwa Huwa lâ ghayru-Hu*. Le premier *huwa* peut désigner, par référence à ce qui suit, "la réalité actuelle de Dieu" (*wujûd al-Haqq*) et, par référence à ce qui précède, "la lumière manifestée" ou "l'ombre".
47. La traduction de Burckhardt "et elle est autre-que-Lui" est un contresens.
48. *Fî-hi ; dans l'ombre ou dans la réalité actuelle.*
49. Le nom "monde " et l'expression "autre qu'Allâh" s'appliquent à tout ce que nous percevons et désignent l'Ombre divine, non une essence propre qui serait douée d'ombre.
50. *Ahadiyya kawni-hi zillun* ; littéralement : l'unité du fait qu'il est ombre.
51. Ou "Il est monde".
52. *Mutawahham*.
53. *Khayâl*.

attachée à la personne qui la produit ; il est impossible de l'en détacher parce qu'il est impossible de détacher une chose d'elle-même. Sache donc reconnaître ton être ; qui tu es ; ce qu'est ton "soi" ; ce qu'est ton affinité avec Dieu ; par quoi tu es "Dieu" et par quoi tu es "monde", différent[54], "autre que Lui" ; et à quoi ces termes correspondent[55]. C'est en cela qu'apparaît la hiérarchie des Savants[56] : tel est savant, tel autre l'est davantage.

Dieu, par rapport à telle ombre particulière, petite[57] ou grande, pure ou plus pure[58], est comme la lumière qu'un verre voile au regard et colore de sa propre teinte ; incolore par elle-même, on te la fait voir colorée pour illustrer ce qu'est ta réalité[59] (quand on l'envisage) avec ton Seigneur[60]. Si tu dis : la lumière est verte parce que le verre est de cette couleur, tu dis vrai et les sens témoignent en ta faveur ; si tu dis qu'elle n'est ni verte ni colorée, suivant ce que t'indique le raisonnement, tu dis également vrai et c'est l'évidence d'un intellect sain[61] qui témoigne pour toi. Il s'agit d'une lumière filtrée par l'ombre qui n'est autre que le verre. (Le verre)[62] est une ombre que sa pureté a rendue lumineuse. Il en va de même pour celui d'entre nous qui a "réalisé Dieu"[63] : la Forme de Dieu apparaît en lui davantage que chez les autres. Pour certains d'entre nous, Dieu est "son ouïe, sa vue, l'ensemble de ses facultés et de ses membres"[64] comme l'indique l'enseignement traditionnel d'une Loi

---

54. *Siwan* peut se comprendre aussi bien dans le sens de "semblable" que dans celui de "différent" ; ce qui n'est nullement contradictoire puisque, selon Ibn Arabî, ce qui est semblable est nécessairement différent.
55. Ou bien : à quoi ce langage correspond.
56. Il s'agit des détenteurs de la Science sacrée, et surtout de ceux qui la réalisent initiatiquement.
57. Jâmî lit *saghîrun* plutôt que *saghîrin* et comprend : "Dieu, par rapport à telle ombre particulière, paraît petit ou grand... ; tout comme la lumière, etc.".
58. *Asfâ*. Le contexte indique que ce terme fait référence à la pureté du verre.
59. *Li-haqîqati-hâ*.
60. Car son effet est semblable à celui du verre coloré sur la lumière incolore.
61. *An-nazar al-'aqlî as-sahîh*.
62. *Fa-huwa* ; autre sujet possible : la lumière filtrée.
63. *Al-mutahaqqiq bi-l-Haqq* ; il s'agit de la réalisation métaphysique proprement dite.
64. Sur ce hadîth, cf. chap. 1, §7.

d'inspiration divine[65] ; néanmoins, l'essence propre de l'ombre existe encore, car le pronom personnel de "son ouïe" s'y rapporte. Ce n'est pas le cas des autres serviteurs[66] ; la relation de proximité de ce serviteur avec la réalité de Dieu[67] est plus étroite que celle des autres.

6. *S'il en est comme nous l'affirmons, sache donc que tu es* imagination[68] et que tout ce que tu perçois et dont tu dis : "Ce n'est pas moi"[69] est imagination. La réalité actuelle toute entière est une imagination à l'intérieur d'une imagination[70]. "La Réalité, le Vrai"[71] est Allâh envisagé spécialement dans Son Essence et dans Son Etre[72], non pas au point de vue de Ses Noms. Ceux-ci comportent, en effet, une double désignation : la première se rapporte à Son Etre qui est l'essence de ce qui est nommé[73] ; la seconde est celle qui sépare tel Nom de tel autre et qui l'en distingue : qu'y a-t-il de commun entre le "Tout-Pardonnant", l'"Extérieur" et l'"Intérieur" ; entre le "Premier" et le "Dernier" ? Tu vois à présent clairement en quoi tout Nom est l'essence de tout autre, et en quoi il diffère de lui : sous le premier aspect, il est Dieu[74] ; sous le second, il est ce "Dieu imaginaire"[75] dont nous traitons ici.

---

65. *Ash-shar' alladhî yukhbiru 'an al-Haqq* ; Jâmî signale la variante *ash-shâri'* : le Législateur qui a enseigné ce hadîth.
66. C'est-à-dire ceux qui n'ont pas réalisé Dieu.
67. *Wujûd al-Haqq.*
68. *Khayâl.*
69. *Laysa anâ.* Jâmî signale la variante "*siwâ*" (et dont tu dis : "autre"). Tous ces mots sont supprimés dans la version qui accompagne le commentaire de Jandî, ce qui rend la phrase grammaticalement incompréhensible.
70. Formulation comparable à celle du §1 où il est dit de la vie du Prophète qu'elle était "un état de sommeil à l'intérieur d'un état de sommeil".
71. *Al-Wujûd al-Haqq.* Dans cette expression, *al-wujûd* peut être assimilé à un Nom divin.
72. *Min haythu dhâti-Hi wa 'ayni-Hi. Al-'ayn* est la première détermination principielle de l'Essence suprême, c'est-à-dire l'Etre.
73. Tout être étant une manifestation de l'Etre, tout nom est nécessairement un Nom divin ; cf. *infra*, §7 : nos noms sont des Noms d'Allâh le Très-Haut.
74. Car Dieu est unique : il n'est d'autre "un" que "l'Un".
75. C'est-à-dire le monde considéré en tant qu'il manifeste la multiplicité.

Gloire à la transcendance de Celui qui ne peut être désigné que par Lui-même, et dont l'Existence ne subsiste que par Son Etre[76] : il n'est rien dans l'Existence qui ne soit désigné par l'Unité[77] ; il n'est rien dans l'imagination qui ne soit désigné par la multiplicité. Celui qui s'en tient à la multiplicité demeure avec le monde, avec les Noms divins et les noms du monde ; celui qui s'en tient à l'Unité demeure avec Dieu considéré dans Son Essence **indépendante à l'égard des mondes**[78]. Si Elle est indépendante à l'égard des mondes, cela signifie qu'Elle est indépendante à l'égard de toute attribution qui Lui serait faite des Noms, car ceux-ci Lui appartiennent (principiellement) : de même qu'ils La désignent, ils désignent d'autres nommés , ce qui réalise leur pouvoir (dans le monde)[79].

Dis : Lui Allâh est Un... au point de vue de Son Etre **...Allâh est le Soutien universel**[80]**...** en tant que nous dépendons de Lui **...Il n'engendre pas...** ni du point de vue de Son Ipséité ni (en tant qu'Il est) nous[81] **...et Il n'est pas engendré...** de même **...et Il n'a pas d'égal**[82] : de même encore. Telle est Sa qualification. Il a indiqué l'incomparabilité de Son Essence en disant : "Allâh est Un", tandis que la multiplicité apparaît avec les qualifications qui nous sont familières[83] : c'est nous qui engendrons et qui sommes engendrés ; c'est nous qui dépendons de Lui ; c'est nous qui sommes égaux les uns vis-à-vis des au-

---

76. *Wa lâ thabata kawnu-Hu illa bi-'ayni-Hi.*
77. Tous les Noms divins dont procède l'Existence universelle manifestent l'Unité et la désignent, car le Très-Haut ne manifeste que Lui-même tout comme Il ne peut être désigné que par Lui-même.
78. Cor.,*3,97* ; *29,6*.
79. L'expression *atharu-hâ* peut désigner soit le pouvoir des Noms (Ismâ'îl Haqqî, Qâchânî) soit le pouvoir de l'Essence au moyen des Noms (possibilité envisagée par Bâlî). Austin comprend qu'il s'agit des "autres nommés" (*musammayât*).
80. *As-Samad*. A la différence des trois Noms précédents (*Huwa*, *Allâh* et *Ahad*), ce Nom implique une réciprocité : Allâh ne peut être un "Soutien universel" que pour les êtres qui en ont besoin.
81. Car tout ce que nous engendrons selon les apparences est présent éternellement dans l'Essence principielle. L'être que nous appelons "enfant" est en Dieu, avec toutes les modalités de son existence, avant d'être manifesté en ce monde.
82. Cor.,*112*,1-4.
83. Littéralement "connues auprès de nous" (*al-ma'lûma 'inda-nâ*).

tres. Cet Unique, en revanche, transcende ces qualifications ; Il est indépendant par rapport à elles comme Il l'est par rapport à nous. Dieu n'a pas d'autre "généalogie" que celle de cette sourate, la sourate *al-Ikhlâs* ; c'est à ce sujet qu'elle a été révélée[84].

L'unité d'Allâh envisagée au point de vue des Noms divins qui nous requièrent est l'unité de la multiplicité[85] ; l'unité d'Allâh envisagée en tant qu'elle est indépendante à notre égard et à l'égard des Noms est l'unité de l'Etre[86]. Le Nom "l'Un"[87], sache-le, s'applique dans les deux cas.

7. Dieu n'a manifesté "les ombres" et ne les a faites **prosternées, s'allongeant depuis la gauche ou depuis la droite**[88] que pour te donner des signes à ton sujet et au Sien, pour que tu connaisses qui tu es, quelle est ta relation avec Lui, quelle est Sa relation avec toi ; afin que tu saches d'où, ou de quel aspect divin[89] procède l'attribution à tout ce qui est autre qu'Allâh de la "pauvreté totale"[90] à Son égard, ainsi que de la pauvreté relative qui rend les êtres dépendants les uns des autres ; afin que tu saches d'où, ou de quel aspect (divin) procède l'attribution à Dieu de l'indépendance à l'égard des hommes, de l'indépendance à l'égard des mondes, ainsi que l'attribution au monde de l'indépendance, c'est-à-dire l'indépendance de certains êtres par rapport à d'autres sous un rapport différent[91] de celui qui

---

84. Cette sourate fut révélée en réponse à une demande adressée par les polythéistes à l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - : "Donne-nous la généalogie de ton Seigneur !"

85. *Ahadiyyat al-kathra*. Sur cette notion, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. XV.

86. *Ahadiyyat al-'ayn* ; cf. *supra*, note 72.

87. *Al-Ahad.*

88. Allusion à Cor.,16,48.

89. *Haqîqa ilâhiyya.*

90. *Al-faqr al-kullî.*

91. *Min wajhin mâ huwa 'ayn mâ-ftaqara ilâ ba'di-hi bi-hi*. La plupart des commentateurs comprennent le premier *mâ* dans un sens négatif : le rapport sous lequel tel être particulier est indépendant *n'est pas* le même que celui sous lequel il est dépendant. Ismâ'îl Haqqî comprend l'inverse et attribue à ce *mâ* une valeur positive : l'être particulier est indépendant sous un certain rapport qui *n'est autre que* celui qui le rend dépendant par ailleurs ; par exemple, le fils dépend de son père

les place sous leur dépendance. Le monde est dépendant des causes secondes sans le moindre doute, d'une dépendance qui tient à son essence même. Sa cause suprême est la causalité divine, mais la seule causalité qui appartienne à Dieu et dont dépende le monde est celle des Noms divins[92]. D'entre les Noms divins, tout Nom dont dépend le monde, qu'il appartienne au monde comme lui ou qu'il soit (une théophanie de) l'Etre de Dieu[93], est Allâh et nul autre ; c'est pour cela qu'Il a dit : **O hommes, vous êtes les pauvres à l'égard d'Allâh et Allâh est Lui l'Indépendant le Louangé**[94]. Il est bien connu que nous sommes dépendants les uns des autres ; nos noms sont donc des Noms d'Allâh le Très-Haut, car c'est de Lui que nous dépendons en définitive[95]. Nos essences sont en réalité Son Ombre, rien d'autre[96] : Il est notre Soi et Il ne l'est pas.

Nous avons aplani pour toi le chemin ; à toi de voir !

---

pour venir à l'existence, et non l'inverse ; mais le père dépend de son fils pour acquérir la qualité paternelle.

92. Le monde dépend de Dieu uniquement par l'intermédiaire des Noms divins, non par celui des déterminations principielles si l'on considère que celles-ci sont indépendantes à l'égard de toute cause seconde.

93. Par exemple : un enfant dépend de ses parents pour recevoir sa nourriture. Ses parents, qui appartiennent au monde comme lui, sont appelés "nourriciers" ; néanmoins, selon la réalité métaphysique véritable, ils ne sont rien d'autre qu'une théophanie du Nom divin *ar-Râziq* (Celui qui nourrit) ou du Nom *ar-Razzâq* (le Nourricier universel). Ce texte montre comment et pourquoi tout être peut être considéré comme la manifestation théophanique d'un Nom ou de plusieurs Noms divins.

94. Cor., *35*,15.

95. Littéralement : sans aucun doute.

96. *Lâ ghayru-hu* ou *lâ ghaytu-Hu* : rien d'autre que Son Ombre ou rien d'autre que Lui car Son Ombre est Son Etre.

COMMENTAIRE

1. La lumière mentionnée dans le titre apparaît tout d'abord, dans ce chapitre, comme étant celle de l'imagination. De même que les objets corporels ne peuvent être perçus par le regard qu'au moyen de la lumière sensible, de même les réalités du monde intermédiaire ne peuvent être perçues par la vue subtile, notamment en songe, qu'au moyen de la lumière de l'imagination : "Allâh a fait de l'imagination une lumière qui permet de percevoir la représentation (en mode subtil) de toute chose... sa lumière se répand dans le pur néant et en fait des images douées de réalité."[1] Cette réalité imaginée n'est ni un "pur néant" ni la Réalité divine en mode absolu, mais uniquement un reflet de celle-ci au sein d'un état de manifestation soumis à des conditions particulières ; de manière analogue, l'image perçue dans un miroir, bien que dépourvue de réalité propre, reproduit une forme "analogue" ou "similaire" à celle de l'objet dont elle est le reflet. L'état de manifestation dont il s'agit est celui que René Guénon a décrit, par référence aux doctrines du *Vêdânta*, comme étant la "condition de *Taijasa*". Rappelons que, selon la *Mândûkya Upanishad*, "la seconde condition (d'*Atmâ*) est *Taijasa* (le "Lumineux", nom dérivé de *Têjas*, qui est la désignation de l'élément igné), dont le siège est dans l'état de rêve (*swapna-sthâna*), qui a la connaissance des objets internes (mentaux), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation subtile."[2]

Alors que le chapitre sur le Verbe d'Ishâq traitait des rapports entre la vision dans l'état de rêve et la réalisation de cette vision dans le domaine sensible, celui sur le Verbe de Yûsuf établit une analogie entre la nature "ni réelle, ni irréelle" des formes perçues et les états multiples et conditionnés de l'Etre divin, dont le statut existentiel est intermédiaire entre le pur néant et l'unique réalité métaphysique qui

1. *Futûhât* , chap. 63 ; vol. 4, p. 419 de l'éd. O. Yahyâ. Ce chapitre expose, dans son ensemble, la doctrine qui est reprise ici.
2. *L'homme et son devenir*, chap. XIII. Ce chapitre contient des indications très précieuses pour la compréhension du présent chapitre.

est celle d'Allâh. Le présent texte pourrait donc être intitulé à son tour "Considérations analogiques tirées de l'étude de l'état de rêve" car le chapitre VI des *Etats multiples de l'Etre* convient parfaitement pour en définir le contenu. On constate, du reste, que ce dernier est destiné à illustrer "la question des rapports de l'unité et de la multiplicité" et que cette même question est également abordée ici au sixième paragraphe, alinéa 2. En raison de cette analogie, on peut considérer que la lumière qui qualifie cette Sagesse est véritablement celle d'*al-wujûd*, d'autant plus que l'identification de la réalité actuelle à la lumière est énoncée de manière expresse au paragraphe 4.

Le monde est un songe divin ; sa réalité actuelle n'est qu'un reflet de la réalité véritable, et c'est pourquoi il requiert une interprétation. A cet égard, l'enseignement de ce chapitre apparaît comme le fondement métaphysique du symbolisme puisque le symbole est lui-même un intermédiaire entre le monde sensible dont il utilise les formes et les vérités essentielles dont il est le support. Dans cette perspective, le songe véridique considéré en tant que mode et signe de l'Inspiration divine oblige à transposer l'analogie entre l'"état de rêve" et l'ensemble de l'état humain décrit par la parole "les hommes sont des dormeurs" à un degré supérieur de réalisation. En effet, la clarté de ce songe[3] est telle qu'il n'a nul besoin d'être interprété ; d'une manière analogue, le monde considéré selon sa réalité véritable n'est pas un symbole de la Présence divine mais son expression même. C'est pourquoi Jandî écrit dans son commentaire de la parole de Aïchâ citée dans ce paragraphe que la "limite de sa science" découlait du fait qu'elle avait réduit la vision intuitive du Prophète au songe véridique et à l'apparition de l'Ange (Gabriel), alors qu'"il contemplait Dieu en tout ce qu'il voyait et percevait, car il n'était jamais séparé de cette contemplation."

2. La similitude entre l'état de rêve et le "ravissement" du Prophète lorsqu'il recevait l'Inspiration contient une allusion au Centre du Monde envisagé en tant qu'il est le dépositaire de la Science divine qui concerne proprement l'état humain. Rappelons que la fonction correspondante "n'appartient pas au domaine de la métaphysique pure, où elle serait d'ailleurs sans objet, mais bien à un degré d'existence où les vérités principielles sont revêtues de formes subti-

3. Qui est un privilège attaché à la "prophétie générale" et une modalité de l'Inspiration qui, à la différence de la "prophétie légiférante" n'a pas cessé à la mort de Muhammad.

les".[4] Le Cheikh al-Akbar situe ce Centre dans le "monde des similitudes"[5] car sa nature le rattache directement à la Dignité de l'Imaginaire dont il est question dans ce chapitre. Du point de vue initiatique, cette fonction est en relation avec l'"*ajnâ chakra*" qui, selon le *Kundalini Yoga*, contient "les *tattwa* subtils de l'ordre 'mental'". Ce centre subtil, qui représente "la perfection de l'état humain" en tant que forme spécifique, dans sa double modalité corporelle et psychique, est le reflet direct de la Lumière divine et, par là-même, l'organe de la "vision prophétique"[6].

3. La transposition opérée à partir de l'état de rêve marque l'excellence de la sagesse et de la science muhammadiennes. Les indications qui figurent à la fin de ce paragraphe donnent une clé d'interprétation applicable à l'ensemble du *Livre des Chatons*. Les Sagesses propres aux différents prophètes sont incluses dans la Sagesse muhammadienne totale non comme les éléments d'une somme mais comme les aspects d'une synthèse universelle et transcendante. La supériorité de la doctrine muhammadienne tient au fait que les diverses Sagesses et "sciences" sont constamment envisagées à un point de vue purement métaphysique. La Lumière d'Allâh est celle de la Réalité divine (*wujûd*) dont l'unité s'étend à toutes choses ; tel est le sujet même du présent chapitre. Le "Yûsuf historique" reflète la lumière universelle du "Yûsuf muhammadien" et il en va de même pour tous les envoyés, les sages et les prophètes qui sont venus au monde avant la proclamation de l'Islam. La science muhammadienne est aussi celle des "héritiers", au premier rang desquels figure le "plus grand des Maîtres" qui, en sa qualité de Sceau des saints, en est l'interprète par excellence.

4. Pour le Connaissant véritable, rien n'est "autre que Dieu" ; il n'y a pas de "monde" au sens où on l'entend d'ordinaire. La doctrine muhammadienne de l'"Ombre divine" n'envisage pas l'univers d'un point de vue ontologique ; elle le considère comme une simple modalité de la réalité essentielle et totale d'*al-wujûd*. Le passage coranique cité "Ne vois-tu pas ton Seigneur : comment Il étend l'ombre ; s'Il

---

4. *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, p. 14.
5. *'Alam al-mithâl* ; cf. *L'Investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême* dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 180, où cette expression est traduite par "Monde des vérites subtiles".
6. Cf. R. Guénon, *Kundalini-Yoga* dans *Etudes sur l'Hindouisme*, p. 39-40.

l'avait voulu, Il l'aurait laissée immobile" peut se comprendre de deux manières. Ou bien, l'on considère que l'expression "s'Il l'avait voulu" indique "l'empêchement d'une impossibilité"[7], autrement dit: "Il ne l'a pas voulu" et l'ombre devait être étendue, de sorte que l'existence du monde apparaît comme nécessaire ; ou bien l'on considère que ces mots expriment la transcendance et l'indépendance d'Allâh à l'égard des productions de Sa Volonté principielle (*mashî'a*) qui ne peuvent ajouter quoi que ce soit à Sa Perfection, autrement dit: "l'"Ombre" présente dans Sa Réalité éternelle apparaît comme "étendue" uniquement au point de vue relatif et éphémère des êtres contingents lorsqu'ils imaginent que le monde "ex-iste". Ce second point de vue, qui correspond à la réalisation suprême, est celui auquel Ibn Arabî se place dans ce chapitre ; c'est pourquoi il précise, dans son commentaire de ce verset : "il n'appartient nullement à Dieu de Se révéler théophaniquement aux possibilités contingentes de telle sorte que l'ombre apparaisse", c'est-à-dire : cela n'est nullement impliqué par la nature propre de Dieu puisque, bien au contraire, cette nature est telle qu'il n'y a "rien d'autre que Lui".

Cela étant, comment expliquer l'"étendue" de l'ombre ? Selon Ibn Arabî, "le monde est à Dieu ce que l'ombre est à la personne". Ce dernier terme évoque ici la notion de "Personnalité Divine" au sens où René Guénon entend l'*Ishwara* de l'Hindouisme, qu'il envisage comme "le principe de la manifestation universelle"[8]. Dans l'enseignement akbarien, le "principe actif" de la production de l'Ombre est le Nom divin "la Lumière" (*an-Nûr*), le "principe passif" correspondant[9] étant représenté, quant à lui, par "les possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas"[10]. Ces deux principes ne procèdent aucunement d'une "polarisation de l'Etre" et doivent être envisagés plutôt comme des "perfections"[11] de l'Essence : *an-Nûr* qui, comme tout Nom divin, est une désignation de cette dernière, est expressément identifié dans le texte à *al-wujûd* qui représente la "Perfection active" ; d'autre part, les possibilités de manifes-

7. Sur cette notion, cf. *Les sept Etendards*, p. 58.
8. Cf. *L'homme et son devenir*, chap. II.
9. Appelé par Ibn Arabî "*mahall*", c'est-à-dire "support de manifestation", "réceptacle".
10. *A'yân al-mumkinât*, c'est-à-dire : les essences immuables des possibilités contingentes appelées à se manifester.
11. Il s'agit de la "perfection active" et de la "perfection passive" au sens que ces termes prennent dans la tradition extrême-orientale.

tation sont incluses dans la *mashî'a* divine qui, envisagée à son degré suprême, désigne la "Perfection passive" de la Toute-Possibilité[12].

La "Lumière essentielle" d'Allâh exprime un principe d'intelligibilité universelle dans le domaine cosmique. En effet, les essences propres des possibilités contingentes (de manifestation) ne peuvent être comprises que dans la mesure où l'Ombre produite par cette Lumière est "étendue" sur elles[13]. Néanmoins, cette Ombre "est à l'image du Mystère inconnaissable" du fait de son "éloignement" de la Lumière principielle et aussi du fait que les essences des possibilités de manifestation, sans le support desquelles l'Ombre ne serait pas perceptible, demeurent toujours, en elles-mêmes, dans les "ténèbres supérieures" qui sont celles de la *mashî'a*.

L'étendue de l'Ombre implique une condition qu'Ibn Arabî ne mentionne pas explicitement, à savoir que la Lumière ne doit pas "entourer la personne de toutes parts", sans quoi l'ombre produite demeurerait "immobile", c'est-à-dire intérieure. Pour qu'elle puisse être perçue, il faut nécessairement qu'elle soit envisagée par rapport à une direction déterminée[14]. Rappelons que l'Homme Universel, dans la plénitude de sa réalisation, "n'a pas d'ombre". "Eve" est incluse en "Adam" comme l'ombre est incluse dans la personne[15] et comme le monde est inclus en Dieu. Considérée en elle-même, Eve est tirée d'une "côte d'Adam" de la même façon que le monde extérieur, c'est-à-dire "imaginaire", ne représente qu'un "côté" de la réalité métaphysique, ce que l'Hindouisme exprime par la doctrine des "quatre pieds d'*Atmâ*". L'ombre est inséparable de la personne sous un aspect, tout comme la personne est sans commune mesure avec l'ombre sous un autre.

---

12. Cf. *Les sept Etendards*, p.49.
13. C'est par la Lumière que les choses peuvent être comprises mais la Lumière elle-même ne peut l'être ; cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. X.
14. La notion de direction fait référence aux conditions de l'existence corporelle telles qu'elles ont été définies par René Guénon : l'Ether et l'Air correspondent respectivement à l'Essence et à l'Etre, ce dernier étant représenté par la "Personne divine". C'est au degré de l'Air que sont manifestées les directions de l'espace.
15. Ceci peut être vérifié notamment au moyen de la figure du *Triangle de l'Androgyne*.

"Ensuite Nous l'avons contractée vers Nous par une prise facile" ; "facile", parce que "la non-existenciation dans l'être contingent est plus puissante que l'existenciation".[16]

5. Ce paragraphe traite de l'aspect initiatique de la doctrine exposée. Le Cheikh assimile l'ombre à une lumière filtrée à la fois par le "verre" plus ou moins purifié (qui représente le conditionnement de la Lumière, c'est-à-dire de la Réalité principielle d'*al-wujûd*) et par la coloration du verre (qui représente la particularisation de cette Lumière ou de cette Réalité quand celles-ci sont envisagées par rapport à un réceptacle déterminé). Le symbolisme du filtre souligne la continuité entre la lumière perçue à travers lui et la Lumière essentielle dont le rayonnement le frappe. La référence coranique est ici le Verset de la Lumière[17]. En effet, la "Lumière des Cieux et de la Terre" n'est autre que leur réalité actuelle, c'est-à-dire la Réalité d'Allâh telle qu'elle est conditionnée par les Cieux et la Terre, sans que ce conditionnement affecte en aucune manière sa nature essentielle. Cette image convient donc parfaitement pour exprimer la doctrine initiatique de la *wahdat al-wujûd*.

Il guide vers Sa Lumière qui Il veut. Jandî cite cet extrait du Verset dans son commentaire en précisant qu'"Il guide qui Il veut au moyen de Sa Lumière conditionnée, qui n'est autre que l'Ombre étendue à partir de Lui, vers Sa Lumière inconditionnée".

6. Dieu apparaît comme un "Etre imaginé" du fait de Son conditionnement apparent. Le premier aspect conditionné est la Fonction divine car elle implique nécessairement l'existence d'un être à l'égard duquel elle s'exerce ; ou encore, selon la sourate *al-Ikhlâs* citée dans le texte, le Nom divin *as-Samad* pour la raison qui a été dite.[18] Le "Dieu imaginaire" n'en est pas moins "Dieu" pour autant, de même que la "lumière filtrée" n'est autre que la Lumière principielle. S'il n'en était pas ainsi, Allâh ne pourrait pas guider les êtres à partir de l'"ombre" pour les mener à la Lumière de Son Essence. Sous cet aspect également, l'analogie est valable entre la lumière d'*al-wujûd* et celle de l'imagination telle qu'elle se manifeste dans l'état de rêve. En effet, tout ce qui procède de la faculté imaginative est vrai au même degré que ce que nous percevons au moyen de nos sens. La connaissance

---

16. *Les sept Etendards*, p. 65-66.
17. Cor.,24, 35.
18. Cf. *supra* §6, note 80.

sensible ne nous trompe jamais, pas plus que la connaissance imaginaire[19] : les erreurs auxquelles ces deux modes de perception peuvent conduire proviennent uniquement de la manière dont ils sont jugés et interprétés par la conscience individuelle. De même, le langage de la "réalité conditionnée" est toujours vrai car c'est le Langage même d'Allâh : le monde n'est illusoire que dans la mesure où nous interprétons de manière erronée les modalités diverses de Sa manifestation.

7. La "pauvreté totale" est celle de la servitude. L'ombre étendue est sous la dépendance de la lumière qui la produit[20], mais elle est aussi inséparable de la personne dont elle est l'ombre de même que la réalité actuelle est inséparable de l'être auquel elle est attribuée. Tel est le fondement de la réalisation métaphysique qui fait passer l'initié de l'"ombre" de son individualité à la lumière de son essence divine.

- Sa cause suprême est la causalité divine

Cette indication permet d'établir un rapprochement entre la doctrine métaphysique exposée dans ce chapitre et ce qui est dit dans l'Hindouisme à propos de l'"état de sommeil profond". En effet, l'"omniscience" d'*Ishwara* est comprise par René Guénon dans le sens qu'"Il connaît directement tous les effets dans la cause principielle totale"[21].

---

19. Sur ce point, cf. *Futûhât*, chap. 63, vol. 4, p.420 de l'éd. O. Yahyâ.
20. Il a été dit plus haut que l'ombre "tend vers le noir" et que l'éloignement "assombrit" (cf. *supra*, §4 alinéa 2). On peut remarquer à ce sujet que le terme "*'abd*" (serviteur) est un anagramme de *bu'd* (éloignement).
21. *L'homme et son devenir*, la fin du chapitre XIV.

10.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE VÉRITÉ DANS UN VERBE DE HÛD *

1. *C'est à Allâh qu'est la Voie Droite,*
manifeste, non cachée en tous,[1]
Présente[2] *chez petits et grands,*
ignorants des réalités ou savants.
C'est pourquoi Sa Miséricode enveloppe
toute chose, vile ou de valeur immense.

Il n'est d'être en mouvement[3] **dont Lui ne tienne le toupet. En vérité mon Seigneur est sur une Voie Droite**[4]. Tout marcheur avance sur la Voie Droite du Seigneur ; à ce point de vue, il n'est ni de **ceux sur lesquels est la Colère**, ni d'entre **les égarés**[5]. L'égarement est accidentel[6], tout comme la Colère divine. L'aboutissement est la **miséricorde qui enveloppe toute chose**[7] et qui (la) précède[8].

Tout être autre que Dieu est en mouvement, car il est doué d'esprit. Aucun ne se meut par lui-même[9] ; chacun se meut par "autre que lui" et suit nécessairement Celui qui est sur la Voie Droite, car il n'y a de voie que s'il y a des marcheurs !

---

1. *Fî-l'umûm* : "en tous", si l'on considère que la Voie Droite est suivie par tous les êtres ; "pour tous", si l'on considère que l'enseignement selon lequel "la Voie Droite appartient à Dieu" est commun à toutes les Révélations. Jâmî comprend qu'elle n'est pas cachée pour tous, et manifeste uniquement pour une Elite.
2. *Aynu-Hu* ; on peut lire aussi *'ayni-hi* : "(elle est) dans l'être de (tout) petit et grand".
3. *Dâbba*. Le terme évoque l'idée d'un être qui progresse avec une certaine difficulté. Cette nuance est interprétée par les commentateurs comme se rapportant au fait que l'"être en mouvement" ne se meut pas par lui-même.
4. Cor.,*11*,56.
5. La mention de la Voie Droite contient une allusion au verset 6 de la *Fâtiha* ; d'où les références faites ensuite au verset 7.
6. Au sens philosophique du terme.
7. Allusion à Cor.,*7*,156 : **Ma miséricorde enveloppe toute chose**. Il s'agit de la miséricorde absolue d'*al-wujûd* qui n'est autre que Lui-même.
8. Suivant l'indication du hadîth *qudsî* : "Ma miséricorde a précédé Ma colère".
9. Il peut se mouvoir uniquement du fait que "Dieu tient son toupet".

2. *Si la créature se soumet à toi,*
c'est Dieu qui se soumet.
Si Dieu se soumet à toi[10],
la créature ne suit pas (forcément).
Ajoute foi à ce que nous disons ici,
car ma parole est vraie toute entière.[11]
Nul être existencié dans le monde
que tu ne voies doué de parole.
L'oeil ne voit pas de créature
dont l'essence[12] *ne soit Dieu,*
Mais à la manière d'un dépôt :
Ses formes[13] *sont des réceptacles*[14].

3. Sache que les sciences divines du "goût initiatique", qu'obtiennent les Gens d'Allâh, sont aussi diverses que les facultés qui s'y rattachent, bien que celles-ci se rapportent à un être unique[15]. Allâh le Très-Haut a dit : "Je suis son ouïe, par laquelle il entend ; son regard, par lequel il voit ; sa main, par laquelle il saisit avec force ; son pied, par lequel il avance", rappelant ainsi que Son Ipséité est l'essence des organes du serviteur, qui ne sont autres que Lui-même. L'Ipséité est unique et les organes divers. Chaque organe possède une "science du

---

10. Dans la vision théophanique.
11. Les associations d'idées engendrées par des particularités terminologiques abondent dans ce poème. *Haqq* intervient dans les deux premiers vers avec le sens de "Dieu" (envisagé en tant que "réalité principielle") par opposition à *khalq* (créature). Même si le terme *haqq* désigne aussi la vérité, on peut donc comprendre que le troisième vers signifie : "Ajoute foi à ce que nous disons, car ma Parole est divine". Cette signification serait confirmée par le vers suivant qui pourrait indiquer que tous les êtres existenciés sont doués d'une Parole divine (*nutq*, par référence implicite à la doctrine de la *nafs nâtiqa* ; cf. *Les sept Etendards*, p.260-261 et *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 27-32).
12. Autre "jeu de mots", *'ayn* signifiant à la fois "essence propre ou déterminée" et "oeil" ; on peut donc comprendre aussi "sans que Son Oeil ne soit Dieu". Le Très-Haut est à la fois le sujet, l'organe et l'objet de la vision.
13. Ou "ses formes" si l'on comprend qu'il s'agit de la création (*khalq*, traduit dans le vers précédent par "créature").
14. *Huqq* (pluriel de *huqqa*).
15. On peut comprendre aussi : bien que ces Sciences se rapportent à un Etre unique.

goût" qui lui est propre et qui procède d'une essence unique se différenciant dans les organes ; de même, l'eau[16] est une réalité unique dont la saveur se différencie dans ses supports : ici, elle est **douce, agréable au goût** ; là, **salée, amère**[17], mais c'est toujours de l'eau ; elle n'abandonne pas sa réalité principielle dans les états qu'elle revêt, en dépit de la différenciation des saveurs.

La présente Sagesse provient de la science correspondant aux pieds ; c'est la Parole du Très-Haut au sujet de ce que mangent ceux qui ont réalisé Ses Livres[18] : **...et de dessous leurs pieds**[19]. En effet, la Voie (Droite) est un chemin que l'on suit[20] et sur lequel on marche, et la marche ne peut s'effectuer qu'au moyen des pieds. La contemplation de la "saisie des toupets" par la Main de "Celui qui est sur une Voie Droite" ne peut résulter que de cette catégorie spéciale d'entre les "sciences du goût".

Et Il **mène les pécheurs...**[21] : ceux qui ont mérité le séjour auquel Il les a menés par un vent soufflant par derrière[22] qui les a arrachés à eux-mêmes. Alors que Lui les avait pris par leurs toupets, les vents - autrement dit les passions qui les dominaient - les avaient menés à la Géhenne, c'est-à-dire à l'éloi-

16. Dans la théorie hindoue des cinq éléments, la faculté rapportée à l'eau est la saveur, c'est-à-dire le goût. Les Maîtres du *Tasawwuf* disent dans le même sens que "la science est la vie des esprits tout comme l'eau est celle des êtres animés".
17. Cor.,*25*,53 ; *35*,12.
18. C'est-à-dire qui en ont réalisé initiatiquement le contenu.
19. Cor.,*5*,66.
20. *Huwa li-l-sulûk.*
21. **...à la Géhenne** (Cor.,*19*,86).
22. *Rîh ad-dabûr* ; littéralement "un vent d'ouest". Selon cette interprétation, il s'agit du vent contenant le châtiment qui a détruit les Ad, le peuple de Hûd ; il en sera plus amplement question au quatrième paragraphe. Les commentateurs comprennent plutôt, en considération de la suite immédiate du texte, qu'il s'agit d'un vent "soufflant par derrière" (la racine *d-b-r* contient également ce sens). Ce vent représenterait les passions (en vertu d'une assimilation verbale sous-entendue, le pluriel *ahwâ'* signifiant à la fois "les passions" et "les vents soufflant avec force" ; sur cette assimilation, cf. *Les sept Etendards*, p. 215) qui, suivant ce qu'imaginent les pécheurs, les ont conduit dans une situation d'éloignement. Selon Nâbulusî, le vent d'ouest symbolise la direction où le "soleil de l'Unité" s'est couché pour les pécheurs.

gnement[23] où ils imaginaient se trouver ! Quand il les eut conduits en ce lieu, ils se trouvèrent (en réalité) dans la proximité ; l'éloignement prit fin et ce que l'on appelle "Géhenne" cessa d'exister pour eux. Ils obtinrent la béatitude de la proximité qu'ils avaient méritée précisément parce qu'ils étaient pécheurs. (Allâh) ne leur conféra pas cette Station du "goût des délices" par pure faveur : ils en prirent possession en vertu des mérites acquis par leurs essences principielles au moyen des oeuvres qu'ils avaient accomplies, car ils n'avaient pu les entreprendre qu'en avançant sur la Voie Droite du Seigneur qui tenait leurs toupets dans Sa main. Ils n'avaient pas marché par eux-mêmes ; ils avaient marché contraints et forcés jusqu'à ce qu'ils parviennent à la proximité véritable[24].

Et Nous sommes plus près de lui[25] que vous, mais vous ne voyez pas[26] : c'est lui qui voit, car le voile est tombé **et son regard est devenu perçant[27]**. (Dans ces versets), Il n'a pas distingué un mourant d'un autre, distingué celui qui est bienheureux dans la proximité de celui qui est réprouvé. **Et Nous sommes plus près de lui que la veine jugulaire[28]** : Il n'a pas distingué un homme d'un autre. La Proximité divine[29] est explicite dans les données traditionnelles[30] relatives au serviteur.

Aucune proximité n'est plus grande que celle de Son Ipséité en tant qu'elle est l'essence des membres et des facultés du serviteur. Le serviteur n'est rien d'autre que ces membres et ces facultés ; il est Dieu contemplé dans une créature imaginaire. La créature est une conception de l'intellect (créé), tandis que Dieu est perçu par les sens ; Il est contemplé directement par

---

23. Allusion au fait que le terme *jahannam* signifie littéralement "l'éloignement dans (le sens de) la profondeur".
24. Littéralement : à l'essence même de la proximité.
25. C'est-à-dire du mourant.
26. Cor.,*56*,85.
27. Cor.,*50*,22.
28. Cor.,*50*,16.
29. Littéralement : "la Proximité divine du serviteur" dans le sens de "le fait que Dieu soit proche du serviteur". La traduction oblige à modifier la construction de la phrase.
30. Littéralement : par les Notifications divines.

les croyants et par les Gens du Dévoilement initiatique et de la Réalité principielle[31]. Au contraire, chez ceux qui ne font pas partie de ces deux catégories, c'est Dieu qui est une conception de l'intellect et c'est la créature qui est directement contemplée : ils sont comparables à l'eau salée, amère, tandis que les premiers sont comparables à l'eau douce, agréable au goût, délicieuse pour celui qui la boit[32].

Les hommes sont aussi de deux sortes : ceux qui marchent sur un chemin qu'ils connaissent et dont ils connaissent le terme : il est pour eux une "Voie Droite" ; et ceux qui marchent sur un chemin qu'ils ignorent et dont ils ignorent le terme, et qui est le même que celui que connaissent les premiers. Le Connaissant appelle à Allâh **en vertu d'une vision subtile**[33] ; celui qui n'est pas un Connaissant appelle à Allâh par conformisme et dans l'ignorance.

Il s'agit[34] d'une science spéciale conférée par **le plus bas d'entre ceux qui sont bas**[35]. Les pieds sont ce qu'il y a de plus bas dans la personne (humaine) ; ce qui est plus bas encore est situé en-dessous ; et il ne peut s'agir que du chemin. Celui qui sait que Dieu est le Chemin[36] connaît la réalité véritable : c'est en Lui - magnifié et exalté ! - que tu chemines et que tu voyages, car il n'est d'autre objet de science[37] que Lui. Il est (aussi)[38] Celui qui chemine et le Voyageur : il n'est d'autre "savant" que Lui[39] ; qui es-tu donc ? Aie donc la connaissance de ton essence principielle et de ton chemin, si tu as bien compris la réalité qui t'a été clairement exposée par la langue de

31. *Ahl al-kashf wa-l-wujûd*. On soulignera, au passage, cette affirmation de l'excellence de la connaissance sensible sur celle qui provient de l'intellect créé (sur ce point, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 187-188 et *Les sept Etendards*, p.139-140).
32. Allusion à Cor.,*35*,12 et *16*,66.
33. Cor.,*12*,108.
34. C'est-à-dire la Science des croyants et des Gens du dévoilement initiatique.
35. Cor.,*95*,5.
36. Cf. Cor.,*17*,70 : **Et Nous portons (les Fils d'Adam) sur la terre et sur la mer.**
37. *Ma'lûm*.
38. Afîfî adopte l'ajout *'ayn al-wujûd* : "Il est aussi la Réalité actuelle, Celui qui chemine, etc." qui rompt, à notre avis, l'équilibre de la phrase.
39. Il est à la fois "Celui qui sait" (*'âlim*) et "Ce qui est su" (*ma'lûm*).

l'interprète[40], car c'est la Langue même de Dieu ! Ne peut le comprendre que celui dont la compréhension est Dieu[41] : Dieu est le support d'attributions multiples et d'aspects divers.

4. Ne vois-tu pas les 'Ad, le peuple de Hûd, comme **ils ont dit : ceci est un nuage qui s'étend ; il va nous donner de la pluie**[42]. Ils ont pensé du bien du Très-Haut ; or, "Il est auprès de l'opinion que Son serviteur a de Lui"[43]. Dieu se détourna en leur faveur de cette parole (qu'ils avaient dite) et les informa de ce qui était (un degré) plus parfait et plus élevé dans la proximité. S'il leur avait donné de la pluie, c'eut été le bonheur de la terre et l'abreuvement du blé ; (les 'Àd) n'auraient obtenu les effets de cette pluie que d'une manière lointaine[44] ; c'est pourquoi Il leur a dit : **Il s'agit plutôt de ce dont vous appeliez la prompte venue : un vent qui contient un châtiment douloureux**[45]. Il a utilisé le terme *rîh* par allusion au "repos" qu'il renferme[46], car, au moyen de ce vent, Il allait les délivrer de ces corps grossiers, de ces cheminements pénibles, de ces ténèbres épaisses. Ce vent contenait un "châtiment", c'est-à-dire une chose qui ferait leurs délices[47] lorsqu'ils l'auraient goûtée, même si elle les ferait souffrir (tout d'abord) en les arrachant à ce dont ils avaient l'habitude. (Dieu) leur annonça la bonne nouvelle de ce "châtiment", ce qui était un "bien"[48] plus proche

40. *Lisân al-tarjumân*. Qâchânî et Jandî comprennent qu'il s'agit de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - Bâlî observe à juste titre que cette expression peut désigner aussi Ibn Arabî par référence à l'Introduction des *Fusûs* : "...de telle manière que je sois un interprète (*tarjumân*), non quelqu'un qui décide (arbitrairement)". Enfin, il peut s'agir du Très-Haut Lui-même en tant qu'Il est l'Interprète de Son Prophète Hûd (cf. *infra*, §6).

41. Dieu ne pouvant être connu que par Lui-même, seule la Compréhension divine peut saisir l'Expression divine.

42. Cor.,46,24.

43. Selon les termes d'un hadîth *qudsî*.

44. *Bu'd* (éloignement) s'oppose ici à *qurb* (proximité).

45. Cor.,46,24.

46. *Rîh* (vent) est de la même racine que *râha* (repos) ; cf. *supra*, chap. 8.

47. *Adhâb* (châtiment) est un terme issu d'une racine dont le sens fondamental évoque l'idée de "délices". Au début du troisième paragraphe, l'"eau douce" du verset coranique cité correspond au vocable *'adhb*.

48. Littéralement "une chose" (*amr*).

d'eux que celui qu'ils avaient imaginé : **il**[49] **va détruire toutes choses sur l'ordre de son Seigneur. Au matin, on ne vit plus que leurs demeures**[50], c'est-à-dire leurs cadavres qu'avaient habité leurs esprits "divins"[51]. La qualité divine inhérente à cette condition particulière[52] cessa ; seule demeura pour leurs squelettes cette "vie" qui leur est propre et qui vient de Dieu, grâce à laquelle les peaux, les mains et les pieds sont doués de parole[53], de même que les extrémités des fouets et les cuisses[54]. Tout cela est rapporté dans des formulations d'origine divine.[55]

5. Néanmoins, le Très-Haut S'est décrit Lui-même comme "Jaloux"[56] ; à cause de Sa jalousie, Il a **interdit les indécences.**[57] Or, l'indécence ne concerne que ce qui est apparent, car l'indécence de ce qui demeure intérieur n'existe que pour celui pour qui elle est apparente. Il a interdit les indécences, c'est-à-dire qu'Il a empêché que soit connue (extérieurement) la vérité métaphysique que nous venons de mentionner, à savoir qu'Il est l'essence des choses ; Il l'a cachée par la "jalousie", c'est-à-dire par cette "altérité"[58] qui est toi. C'est l'"autre" qui dit : "l'ouïe est l'ouïe de Zayd", alors que le Connaissant dit : "l'ouie est l'essence de Dieu" ; de même, pour le reste des facultés et des membres. Tout le monde ne connaît pas Dieu. Par là, les

---

49. C'est-à-dire le vent.
50. Cor.,*46*,25.
51. *Haqqiyya.* Allusion au fait que Dieu a insufflé dans l'homme "Son Esprit".
52. Celle de l'Homme créé selon la Forme divine.
53. Cf. Cor.,*41*,21 : **Ils ont dit à leurs peaux : pourquoi avez-vous témoigné contre nous ? Elles répondirent : Allâh, qui fait parler toute chose, nous a fait parler.** Allusion à la doctrine de l'Inspiration universelle ; cf. *L'Esprit universel de l'Islam,* chap. XVIII.
54. Selon les termes d'un hadîth : "L'Heure ne viendra pas sans que parlent la cuisse de l'homme, et l'extrémité de son fouet sur ce qu'auront fait les siens".
55. C'est-à-dire dans le Coran (pour les peaux, les mains et les pieds) et les hadîths (pour la cuisse et l'extrémité des fouets).
56. Allusion au hadîth prophétique : "Sa'd est très jaloux ; et je suis plus jaloux que Sa'd ; et Allâh est plus jaloux que moi : c'est du fait de Sa jalousie qu'Il a interdit les indécences." ; cf. *La Doctrine initiatique*, p.127.
57. Cor.,*7*,33. Le cinquième paragraphe est un commentaire de ce verset.
58. *Ghayra* (jalousie) ne diffère de *ghayr* (autre) que par la présence du *tâ marbûta.*

hiérarchies initiatiques s'établissent parmi les hommes ; l'excellence de certains devient évidente.

6. Sache que Dieu me fit voir et contempler les essences de tous Ses envoyés - sur eux la Paix ! - et de Ses prophètes d'entre les hommes[59], depuis Adam jusqu'à Muhammad - qu'Allâh répande Sa Grâce et Sa Paix sur eux tous ! - dans un état[60] où je fus placé à Cordoue en l'an 586. De ce groupe, personne ne m'adressa la parole à l'exception de Hûd - sur lui la Paix ! - qui m'informa de la cause de ce rassemblement. Je le vis comme un homme plus imposant que les autres, de belle apparence, subtil dans sa manière de parler, ayant la connaissance intuitive des choses ; j'en veux pour preuve Sa Parole : **Il n'est d'être en mouvement dont Lui ne tienne le toupet. En vérité, mon Seigneur est sur une Voie Droite.** Y a-t-il pour les créatures une annonce de bonne augure plus extraordinaire que celle-là ? De plus, c'est une faveur qu'Allâh nous a accordée en nous faisant connaître cette parole de Lui dans le Coran. Enfin, elle a été menée jusqu'à son accomplissement parfait par celui qui réunit le tout, Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce et Sa Paix ! - qui nous a fait savoir de la part de Dieu qu'Il est l'essence de l'ouïe, de la vue, de la main, du pied et de la langue (de Son serviteur), autrement dit qu'Il est l'essence de ses facultés sensibles. Or, les facultés spirituelles sont plus proches (de Lui) encore ! Il s'est borné à (mentionner) ce qui est plus éloigné mais mieux défini, plutôt que ce qui est plus proche et dont la définition est ignorée. Allâh S'est fait pour nous l'interprète de Son prophète Hûd en rapportant la parole qu'il avait adressée à son peuple, comme une annonce de bonne augure pour nous ; tandis que l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - s'est fait l'interprète d'Allâh en transmettant de Sa part une (autre) parole de bonne augure. Ainsi, la science a été rendue parfaite dans les poitrines de ceux qui avaient reçu la science : **Et seuls**

---

59. *Al-bashariyya.*
60. *Mashhad* ; littéralement "lieu de contemplation".

les mécréants rejettent Nos Signes[61] : ils les dissimulent, bien qu'ils les connaissent, par jalousie, étroitesse et malveillance.

Nous n'avons jamais vu, venant d'auprès d'Allâh, un verset révélé à Son propre sujet ou une donnée traditionnelle communiquée de Sa part et se rapportant à Lui, sans qu'ils[62] ne s'accompagnent d'un support soumis à la limite, qu'il s'agisse ou non[63] de la transcendance. Tout d'abord, la Nuée "au-dessus de laquelle il n'y a pas d'air et en-dessous de laquelle il n'y a pas d'air" : Dieu s'y trouvait avant qu'Il crée les créatures. Il a mentionné ensuite qu'**Il était assis en majesté sur le Trône**, ce qui est également une soumission à la limite ; puis qu'Il "descendait jusqu'au Ciel de ce bas-monde"[64], ce qui en est une autre ; puis qu'Il était **dans le Ciel**, qu'Il était **sur la Terre**, qu'**Il est avec nous où que nous soyons**[65] ; pour nous faire savoir, enfin, qu'Il est notre propre essence, alors que nous sommes des êtres limités : Il ne Se décrit jamais en dehors de ce qui est soumis à la limite !

7. Sa Parole **Aucune chose n'est (comme) Son Semblable**[66] implique également une limitation si nous considérons le *kâf* comme superflu (en ce sens qu') il n'introduirait pas une qualification (de similitude). En effet, celui qui est distinct d'un être limité est lui-même limité par le fait de n'être pas l'essence de cet être. Définir l'absolu par rapport au conditionné, c'est le conditionner, puisque l'absolu est conditionné alors par son absoluité pour celui qui comprend. D'autre part, si nous considérons que le *kâf* introduit une comparaison, nous Le limitons (encore)[67]. En revanche, si nous considérons **Aucune chose**

---

61. Cor.,*29*,47.
62. C'est-à-dire ces versets et ces données.
63. Dans ces mêmes versets et données.
64. Suivant les termes d'un hadîth.
65. Allusion à divers passages coraniques, notamment Cor.,*43*,84 et *57*,4.
66. Ce verset a déjà été cité dans le chapitre 3 (cf. §2) dont le début contient un enseignement doctrinal semblable à celui qui est donné ici.
67. Puisque, en ce cas, nous confirmons l'existence d'un semblable.

n'est (comme) Son semblable comme une négation[68] de la similitude, nous réalisons par cette manière de comprendre, qui correspond à la signification traditionnelle véritable, qu'Il est l'essence même des choses. Or les choses sont limitées et définies[69], bien que leurs définitions soient diverses ; par conséquent, Il est défini par tout ce qui est définissable. Rien n'est défini sans que sa définition ne soit celle de Dieu.

Il est omniprésent[70] dans ce que l'on appelle "les choses créées" et "inventées" (par Lui). S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas d'Existence[71] possible : Il est l'Existence même. Il est **Gardien de toute chose**[72] par Son Essence ; **la préservation** (du Ciel et de la Terre) **ne L'accable pas**[73]. La préservation que le Très-Haut accorde à l'ensemble des choses est celle qu'Il accorde à Sa propre Forme, afin que rien ne soit autre que cette dernière ; il ne peut qu'en être ainsi : Il est le Contemplant à partir de l'être qui contemple et le Contemplé à partir de l'être contemplé. L'univers est Sa Forme, et Il est l'Esprit de l'univers, qui le gouverne ; Il est l'"Homme grand"[74].

Il est l'Etre[75] *tout entier,*
et (pourtant) Il est l'Unique.
Mon être[76] *se réalise par Son Etre*
C'est pourquoi[77] *je dis : "Il est nourri".*

---

68. Le *kâf* possède alors une fonction de renforcement de la négation qui rend celle-ci absolue (il n'y a aucune chose en dehors de Lui) alors que, dans le premier cas envisagé, la négation n'était que relative (il y a des choses en dehors de Lui, mais Il ne leur ressemble pas).
69. *Mahdûd* implique ces deux sens voisins ; comme le contexte nous paraît comporter un passage du premier au second, nous avons juxtaposé ces deux termes.
70. Littéralement : "circulant".
71. *Al-wujûd*. Sur la doctrine métaphysique relative à cette notion, cf. *Les sept Etendards*, chap. VI.
72. Cor.,*11*,57 : c'est le verset qui suit celui qui sert d'introduction à l'ensemble du chapitre.
73. Cor.,*2*,255. Littéralement : la préservation d'une chose.
74. C'est-à-dire le macrocosme ou l'univers ; sur cette notion, cf. *ibid.*, p. 20.
75. *Al-kawn*, l'"être" de tout ce qui existe.
76. *Kawnî*. Bâlî, par référence à l'alinéa précédent, comprend qu'il s'agit ici du monde.

C'est mon existence qui est Sa nourriture ;
tandis que nous sommes nourris par Lui.[78]
C'est par Lui contre Lui, sous l'aspect
(de l'Unité), que je prends refuge.[79]

8. C'est pour (mettre fin à) cette "oppression"[80] qu'Il a "respiré". Il a attribué les souffles (de la respiration) au Tout-Miséricordieux car c'est Celui-ci qui "fait miséricorde" aux Attributs divins[81] qui cherchent à manifester les formes du monde, dont nous disons qu'elles sont l'"extérieur de Dieu" du fait qu'Il est l'**Extérieur** (tout comme) Il est l'**Intérieur.** Il est le **Premier,** car Il était alors qu'elles n'étaient pas encore ; et Il est le **Dernier,** car Il est leur essence lorsqu'elles se manifestent[82] : le Dernier est l'essence de l'Extérieur tout comme l'Intérieur est l'essence du Premier ; **...et Il est Savant de toute chose**[83], du fait qu'Il a la science de Lui-même.

---

77. *Wa li-dhâ.* Si l'on adopte la variante *wa-idhâ,* on comprend : Si je dis "Il est nourri", c'est alors mon existence qui est Sa nourriture.
78. *Wa bi-Hi nahnu nahtadhî. Nahtadhî* suggère un parallèle entre le premier hémistiche et le second : nous sommes Sa nourriture comme Il est la nôtre. Selon le premier point de vue, il est l'Extérieur et nous le "nourrissons" intérieurement par les statuts inhérents aux réceptacles de Sa manifestation ; selon le second, Il est la Réalité intérieure et principielle dont nous tirons toute notre réalité actuelle en tant que nous sommes des êtres manifestés extérieurement. Cet aspect doctrinal a déjà été abordé dans le chapitre 5, au §4. Toutefois, la racine du terme *nahtadhî* comporte aussi l'idée de se chausser, en particulier de porter des sandales. Le contexte symbolique de ce chapitre conduit Jandî à envisager qu'Ibn Arabî pourrait vouloir dire dans ce vers que le Très-Haut est non seulement "Celui qui marche" et le Chemin, mais aussi le Protecteur contre les obstacles qui pourraient s'y trouver.
79. Allusion au hadîth : "Je me réfugie dans Ton indulgence contre Ton châtiment, dans Ta satisfaction contre Ta colère, et en Toi contre Toi."
80. Inhérente à l'Unité divine en tant qu'elle constitue l'essence des choses.
81. *Al-nisab al-ilâhiyya* ; littéralement : les aspects relatifs, dépourvus de réalité actuelle, qui sont envisagés au sein de l'Essence. Le deuxième alinéa précise que ces aspects ne sont autres que les Noms divins "attribués" à l'Essence.
82. C'est l'aspect qui fait plus spécialement l'objet du présent chapitre. La doctrine de l'"excellence du dernier" (cf. *Les sept Etendards,* chap. XIX) confirme la relation entre le Califat ésotérique et la Sagesse de Hûd.
83. Çor.,57,3 : **Lui est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur, et Il est Savant de toute chose.**

Il existencie les formes dans le Souffle et le pouvoir des Attributs exprimé par les Noms et manifesté (par elles) ; c'est pourquoi les Attributs divins conviennent également au monde[84] : (les êtres du monde) sont les Attributs du Très-Haut qui a dit : "Ce jour, J'ai déposé vos lignages et J'ai élevé le Mien"[85] ; c'est-à-dire : "J'ai ôté de vous votre relation à vous-mêmes et Je vous ai rendu votre relation à Moi".

Où sont ceux qui ont la crainte pieuse ?[86] Ceux qui prennent Allâh comme protection de sorte que Dieu est leur "extérieur", c'est-à-dire l'essence de leurs formes extérieures : un tel être est le plus formidable des hommes, celui qui a le plus de valeur et qui est le plus fort aux yeux de tous. Mais on peut comprendre aussi que "celui qui a la crainte pieuse" est celui qui a fait de lui-même une protection pour Dieu au moyen de sa forme, du fait que l'Ipséité divine s'identifie aux facultés du serviteur. De là, celui que l'on nomme "serviteur" devient une protection pour celui que l'on nomme "Dieu" en vertu d'une contemplation directe, afin que le Savant (véritable) puisse être distingué de celui qui ne l'est pas[87]. **Dis : ceux qui savent et ceux qui ne savent pas sont-ils égaux ? Seuls se souviennent ceux qui possèdent les moelles**[88] : ceux qui considèrent la moelle des choses, car c'est là ce qui est recherché à partir de cette chose[89]. (Dans les hiérarchies initiatiques), celui

84. A ce point de vue, Il a un "semblable" auquel nulle chose ne peut être comparée.

85. Ici encore, l'enchaînement des idées est lié à des considérations terminologiques: *nisab* (traduit ici par "Attributs") ne diffère de *nasab* (lignage) que par sa vocalisation. La "descendance" véritable n'appartient pas au domaine physique et relève de l'ordre principiel.

86. Cette phrase est-elle la suite du hadîth *qudsî* cité ? Nous n'en avons trouvé la confirmation dans aucun commentaire. En tous cas, "ceux qui ont la crainte pieuse" sont ceux qui savent qu'ils sont "fils de Dieu" en vertu de ce lignage divin.

87. Cette double explication du terme *taqwâ,* traduit le plus souvent par "crainte pieuse", est habituelle chez Ibn Arabî. On retrouve la même inversion des rapports d'intériorité et d'extériorité entre Dieu et Son serviteur que celle qui a été signalée plus haut (cf. *supra*, note 78).

88. Cor.,*39,9*.

89. A savoir que Dieu est l'essence de toutes les créatures. La véritable "Sagesse de l'Unité" n'est pas conférée par le "mouvement" des pieds en tant que tel, mais par la Connaissance initiatique qui l'accompagne.

qui "raccourcit" (sa compréhension des choses) ne précède pas celui qui va jusqu'au bout[90], de même que le "salarié" n'est pas comparable au "serviteur"[91].

Si Dieu est un protecteur pour le serviteur[92] sous un aspect, et si le serviteur est un protecteur pour Dieu sous un autre, tu peux dire de l'univers[93] ce que tu veux. Si tu veux, tu diras : "C'est la création" ; si tu veux, tu diras : "C'est Dieu" ; si tu veux, tu diras : "C'est les deux à la fois"[94] ; si tu veux, tu diras : "Ce n'est ni Dieu sous tous les rapports, ni la création sous tous les rapports" ; si tu veux, tu diras que c'est un sujet de perplexité. C'est ta condition initiatique[95] qui fait apparaître la qualification requise (dans chaque cas).

9. S'il n'y avait pas de "soumission (divine) à la limite", les envoyés n'indiqueraient pas que Dieu se déplace dans les formes. Ils ne Le décrivent (jamais) comme S'étant dépouillé Lui-même de toute forme[96].

L'oeil ne voit que Lui.
La fonction qualificative[97] ne s'applique qu'à Lui
Nous sommes pour Lui, par Lui, dans Ses Mains
et en tout état. Nous sommes en Sa présence.[98]

C'est pourquoi Il est ignoré et connu, transcendant et décrit[99]. Celui qui voit Dieu à partir de Lui, en Lui et par Son Oeil est le Connaissant (véritable) ; celui qui Le voit à partir de Lui,

---

90. *Mujiddan* ; littéralement : celui qui est assidu.
91. Le salarié s'imagine qu'il agit par lui-même et qu'il a droit à sa récompense. Le serviteur agit uniquement par Allâh et pour Lui. Il accepte éventuellement une récompense par esprit de servitude, c'est-à-dire parce que le Très-Haut a ordonné qu'il en reçoive une.
92. *Li-l-'abd*, et non pas *li-l-Haqq* comme l'indique erronément le texte d'Afîfî.
93. *Al-kawn*.
94. *Al-Haqq al-khalq*.
95. Littéralement : ta détermination des degrés.
96. Qâchânî rattache directement cette phrase finale à la précédente : "...et ils ne Le décriraient jamais, etc".
97. *Hukm*.
98. Car **Il est avec nous où que nous soyons** ; cf. Cor.,57,4.
99. C'est-à-dire immanent.

en Lui mais par son oeil à lui n'est pas ce Connaissant ; celui qui ne voit Dieu, ni à partir de Lui, ni en Lui et qui attend de Le voir par son oeil à lui est l'ignorant. D'une facon générale, chacun a nécessairement une conviction au sujet de son Seigneur par laquelle il retourne à Lui et dans laquelle il Le cherche : si Dieu lui apparaît théophaniquement en elle, il Le reconnaît[100] ; si, au contraire, Il lui apparaît en une autre, il Le désavoue, prend refuge contre Lui et se montre en réalité inconvenant à Son égard tout en ayant la conviction qu'il respecte les convenances. Celui qui se convainc d'une "divinité" la tire uniquement de lui-même. La "divinité" présente dans des convictions de ce type est une pure fabrication. Ceux-là ne verront qu'eux-mêmes et ce qu'ils ont mis dans leurs âmes. Regarde : les degrés des hommes dans la science qu'ils ont d'Allâh sont ceux-là mêmes de la vision qu'ils auront (de Lui) au Jour de la Résurrection.

10. Je viens de t'apprendre quelle en est la cause[101]. Prends garde à ne pas te lier à un credo particulier en reniant tout le reste, car tu perdrais un bien immense ; davantage encore : tu perdrais la science de la Vérité[102] telle qu'elle est. Que ton âme soit la substance des formes de toutes les croyances, car Allâh[103] le Très-Haut est trop vaste et trop immense pour être enfermé dans un credo à l'exclusion des autres. Il a dit en effet : **Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh**[104] sans mentionner une direction plutôt qu'une autre ; en disant (seulement) que "là[105] est la Face d'Allâh" ; or, la "face" d'une chose, c'est sa réalité véritable. Par là, Il a éveillé les coeurs des Connaissants, afin que les vicissitudes de la vie de ce monde ne les détournent pas de la réalisation de la Présence divine telle

---

100. *'Arafa-Hu wa aqarra bi-Hi.* Le premier verbe manque dans le texte d'Affîfî mais la présence d'un *wâw* indique qu'il s'agit d'une coquille.
101. A savoir que Dieu revêt des formes diverses alors que les hommes Le réduisent à une forme déterminée.
102. Littéralement : de la chose (*amr*).
103. Variante : la Divinité.
104. Cor., 2, 115.
105. C'est-à-dire dans la direction envisagée.

(qu'elle est évoquée dans ce verset), car le serviteur ne sait pas en laquelle de ses respirations il mourra ; il peut mourir dans un moment d'inattention, ce qui n'est pas la même chose que de mourir dans la Présence (divine).

De plus, en dépit de cette science, le serviteur parfait conserve constamment, dans la forme extérieure et l'état conditionné, l'orientation au moyen de la prière rituelle vers la Mosquée Sacrée[106] en étant convaincu qu'au moment de sa prière Allâh est dans sa *qibla,* car celle-ci[107] est un des Visages de Dieu évoqués par la Parole : **Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh.** La "direction de la Mosquée Sacrée" est une de celles (vers laquelle on se tourne) et le Visage d'Allâh s'y trouve donc. Ne dis pas pour autant : "Il est uniquement là" ; demeure près de ce que tu as compris ; respecte les convenances en maintenant l'orientation en direction de la Mosquée Sacrée, tout en les respectant aussi en ne confinant pas la Face d'Allâh dans cette direction particulière, car celle-ci fait partie de l'ensemble des directions que peut prendre "celui qui se tourne" (vers une de ces directions).

Je t'ai expliqué, d'après Allâh le Très-Haut, qu'Il est dans toutes les directions vers lesquelles on se tourne, et qui ne sont rien d'autre que les différents credos. Tous (ceux qui les professent) atteignent (quelque chose) ; celui qui atteint (quelque chose) reçoit son salaire ; celui qui reçoit son salaire est "heureux" ; *celui qui est heureux est* "agréé"[108], *même s'il est* réprouvé un temps dans la Demeure future. Même dans la vie de ce monde, les "Gens de la Providence" peuvent connaître la maladie et la souffrance bien que nous sachions qu'ils sont des bienheureux d'entre les "Gens de Dieu". (De même,) certains serviteurs d'Allâh seront atteints par ces souffrances dans la vie future, dans la Demeure appelée "Géhenne". Néanmoins, aucun des "Gens de la Science", de ceux qui connaissent la réalité

106.Cf. Cor.,2,144,149 et 150. Cette orientation symbolise ici la soumission du serviteur au Commandement divin exprimé par la Loi.

107.*Hiya*. Le *huwa* du texte d'Affîfî est erroné.

108.Auprès de son Seigneur ; cf. *supra*, chap. 7, §2.

(véritable) par intuition directe, n'affirme que ceux-ci ne connaîtront pas dans cette Demeure une félicité qui leur est propre: soit qu'il sera mis un terme aux souffrances qu'ils auront éprouvées et dont ils seront désormais délivrés, ce qui sera la cause de leur félicité ; soit qu'il s'agisse d'une félicité indépendante (de cette délivrance) et qui s'y ajoutera, comparable à celle que connaîtront dans les jardins paradisiaques ceux dont ils seront la demeure.

Mais Allâh est plus savant !

COMMENTAIRE

Le nom de Hûd est remarquable par sa signification (qui comporte l'idée de "guidance", notamment "vers" ou "sur" la Voie Droite), et par son nombre (qui est 15 ; ce qui, par référence à la figure du *Triangle de l'Androgyne*, symbolise aussi bien la Caverne initiatique que le Coeur).

Ces deux indications se rapportent respectivement aux passages coraniques sur lesquels s'appuie le commentaire akbarien. Le premier **Il n'est d'être en mouvement dont Lui ne tienne le toupet. En vérité mon Seigneur est sur une Voie Droite** (Cor.,*11*,56) évoque la guidance divine de tous les êtres, fondement du privilège de l'Intercession universelle qui reviendra au Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - le Jour de la Résurrection. Ceci permet d'expliquer pourquoi la Vision de Cordoue (au cours de laquelle Ibn Arabî bénéficia de la contemplation "des essences de tous les envoyés et prophètes" parmi lesquels seul Hûd lui adressa la parole) est mentionnée ici au sixième paragraphe.[1]

Le second est commenté partiellement au quatrième paragraphe : "Ne vois-tu pas 'Ad, le peuple de Hûd, comme **ils ont dit : ceci est un nuage qui s'étend ; il va nous donner de la pluie**" (Cor.,*46*,24). Ce passage débute, quelque versets plus haut, par les mots **Et mentionne le frère de 'Ad lorsqu'il a averti son peuple dans (le pays d')** ***al-Ahqâf*****. Les avertisseurs sont passés avant lui et après lui**. Que sont donc ces mystérieux *Ahqâf* qui ont donné leur nom à la 46ème sourate et où se situe le "pays de Hûd" ? Le sens courant, qui évoque les hautes dunes situées dans le Sud de l'Arabie, est sous-entendu dans le titre du chapitre 338 des *Futûhât* qui traite de la Demeure spirituelle correspondant à cette sourate, "la Demeure des Pentes du

1. Cette mention se justifie parfaitement si l'on tient compte de l'interprétation donnée par Ismâ'îl Haqqî dans son *Rûh al-Bayân*, selon laquelle les envoyés et les prophètes s'étaient rassemblés à Cordoue pour intercéder en faveur de Hallâj. Sur le rapport qui existe entre cette interprétation et la question de l'Intercession universelle, cf. *Les sept Etendards* , p. 298-307.

Pied glissant". Ce titre évoque, à son tour, l'idée d'"inaccessibilité" qui est une des caractéristiques essentielles du Centre initiatique Suprême. D'autres éléments épars dans les commentaires confirment cette interprétation. Le *Lisân al-'Arab* mentionne, quant à lui, la Montagne qui entoure le monde et l'assimile, sans doute à cause de l'assonance entre les deux termes, à la Montagne polaire *Qâf*. D'autres commentateurs expliquent *al-Ahqâf* en disant qu'il s'agit "de la montagne et de la caverne" ; d'autres encore précisent que *hiqf*, singulier de *ahqâf*, désigne "une petite caverne dans les flancs de la montagne". Mais on relèvera surtout que ce chapitre des *Futûhât* débute par un exposé de la doctrine des "sept Etendards" qui fait référence à la Station Louangée à laquelle le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - sera établi au Jour de la Résurrection. On peut voir par là que les deux passages coraniques relatifs à Hûd se rapportent en réalité à la même Station initiatique majeure dont nous avons évoqué la signification eschatologique dans la dernière partie de notre ouvrage sur le Califat.

Ce prophète apparaît dans la Vision de Cordoue comme le porte-parole de l'assemblée des envoyés et des prophètes parce que la Sagesse qui lui est propre le qualifie pour remplir cette fonction. La mention de cette Vision au sixième paragraphe est d'autant moins fortuite qu'elle concerne aussi la qualification suprême du Cheikh al-Akbar. En effet, Jandî indique dans son commentaire[2] la raison de leur rassemblement, qu'Ibn Arabî ne mentionne pas dans son texte, et qui était de le féliciter pour son accession à la qualité de Sceau des saints et d'héritier du Sceau des envoyés et des prophètes. Ceci confirme, d'une part, la relation spéciale du Sceau de la Sainteté muhammadienne avec la doctrine des sept Etendards, qui n'appartient à nul autre que lui ainsi que nous l'avons montré[3] ; d'autre part, l'importance exceptionnelle que revêt le présent chapitre pour l'interprétation de l'ensemble du Livre des Chatons : si Hûd est le porte-parole de tous les prophètes et les envoyés dont les Sagesses sont exposées dans cet ouvrage, c'est parce qu'il représente l'unité de l'ensemble et que la "Sagesse d'Unité" qui lui est propre est celle de l'"unité de la multiplicité"[4] qui réunit tous les credos et toutes les croyances (cf. § 10). La Sagesse de Hûd apparaît ainsi comme l'expression directe de

2. Cf. p. 431.
3. Cf. *Les sept Etendards* , p. 8 et 302-303.
4. Cf. le commentaire de Jandî, p. 205.

cette doctrine universelle que René Guénon a eu la charge de rappeler à l'Occident, et de formuler en des termes nouveaux à son intention.

Pour Qâchânî et Ismâ'îl Haqqî, l'"unité de la multiplicité" est celle de la "seigneurie" qu'exerce "Celui qui tient dans Sa Main le toupet des êtres en mouvement". L'idée de mouvement, et celle de "Voie Droite" qui lui correspond (cf. §3), indiquent qu'il s'agit ici, non pas de l'unité de l'Essence, ni de celle des Noms et des Attributs, mais bien de l'unité de l'Agir et des Actes divins. Cet aspect de la Sagesse de Hûd se relie à une autre particularité de son nom. En tant que terme générique, celui-ci désigne dans le Coran ceux qui "pratiquent le Judaïsme" par opposition aux *Nasârâ* (les "Chrétiens"). Michel Vâlsan, dans ses annotations au commentaire de Qâchânî sur la *Fâtiha*[5], observe que les Juifs, lorsqu'ils sont désignés par le nom collectif *Hûd*, "ne sont jamais pris résolument en mauvaise part" et qu'on leur reconnaît même alors "certains droits et mérites, tout en leur contestant, le cas échéant, la prétention majeure de constituer encore le peuple élu". L'assimilation entre le nom de ce prophète et une des désignations coraniques des Juifs explique que, selon certaines interprétations de l'histoire traditionnelle, Hûd soit considéré comme l'"ancêtre des Juifs" ; par ailleurs, elle permet d'établir un lien entre lui et la Sagesse de l'unité de l'Agir et des Actes divins. En effet, à la distinction bien connue de l'Essence, des Attributs et des Actes, Qâchânî fait correspondre ce que Michel Vâlsan désigne comme "trois classes fondamentales d'êtres traditionnels, qui, tout en étant, dans un certain sens typologique, représentées par des formes historiques particulières de la Tradition générale, peuvent se trouver aussi à l'intérieur de chaque tradition particulière, et qui ont certainement leur équivalent en Islam même" : le Paradis de l'Essence suprême revient aux "Muhammadiens véritables", celui des Attributs aux Chrétiens, c'est-à-dire ceux qui sont les plus proches des vrais croyants[6], et celui des Actes (en entendant par là "aussi bien le domaine des Actes divins que le fruit des actes individuels"[7]) aux *Hûd*, c'est-à-dire "aux Juifs au sens non-péjoratif". Le contenu du présent chapitre apparaît ainsi comme lié à cette signification particulière attachée à son nom.

---

5. Cf. *Etudes Traditionnelles*, 1963, p. 90-94.
6. Cf. Cor.,5,82.
7. Michel Vâlsan, *ibid.*

Selon la distinction établie par Qâchânî, le domaine des Actes représente la catégorie inférieure. Si la "science relative à la Sagesse de Hûd est celle qui correspond aux pieds" (§3), c'est parce qu'"il s'agit d'une science spéciale conférée par le plus bas d'entre ceux qui sont bas" (§3, alinéa 7)[8]. Cette particularité explique que la doctrine de la *wahdat al-wujûd* soit exprimée ici en des termes particulièrement frappants et audacieux, la miséricorde et la proximité divines étant considérées là où elles sont le moins apparentes : dans le châtiment (§3 et 4) et dans la Géhenne (§3 et 10).

1. Ce paragraphe rapproche trois passages coraniques. Le premier, cité juste après le poème initial, est mis dans la bouche du Prophète Hûd : **En vérité, mon Seigneur est sur une Voie Droite** (Cor.,*11*,56) ; le second fait partie de la *Fâtiha* : **Guide-nous sur la Voie Droite, la Voie de ceux sur qui Tu répands Ta Grâce, non ceux sur qui est la Colère, ni les égarés** (Cor.,*2*,6-7) ; le troisième conclut la sourate "La Délibération" : **Et toi (ô Muhammad), tu guides en vérité vers une Voie Droite, la Voie d'Allâh...** (Cor.,*42*,52-53) : c'est à ce passage que le premier vers du poème fait allusion. L'expression "Voie Droite" y figure sous une forme indéterminée, ce qui est également le cas pour le premier passage, mais non pour le second. L'indétermination est un symbole d'universalité ; c'est parce que la Voie Droite est déterminée par l'article que, dans la *Fâtiha*, elle est définie comme celle de "ceux sur qui Tu répands Ta Grâce" à l'exclusion de "ceux sur qui est la Colère" et des "égarés" ; en revanche, lorsque la Voie Droite est considérée en mode indéterminé et universel, la distinction établie dans la première sourate n'a plus de raison d'être : selon la réalité véritable, la Grâce et la Miséricorde divines sont répandues sur tous.

Les commentateurs comprennent cela de la façon suivante : tout Nom divin peut être considéré comme le seigneur d'un serviteur particulier ; inversement, tout serviteur est sous la dépendance d'un Nom divin qui lui est propre[9]. Or, tous les Noms divins sont des Noms de l'Essence, ce qui explique la raison pour laquelle Celui qui "tient le toupet" des êtres est désigné dans le premier verset par le

8. Par cet aspect, la Sagesse de Hûd se distingue de celle d'Ismâ'îl, qualifiée de "sublime" et d'"élevée" parce que l'"unité de la multiplicité" y est envisagée au degré des Noms divins et non, comme c'est le cas ici, à celui des réceptacles des Epiphanies.

9. Cette doctrine a été exposée dans le chapitre 7.

Pronom divin *Huwa*. L'Unité divine essentielle comprend tous les êtres ; elle les couvre tous de Sa miséricorde. La Voie Droite est ici celle que "l'on ne peut parcourir"[10]. Celle que l'on peut suivre concerne uniquement les "êtres en mouvement", c'est-à-dire "vivants" ou "autres qu'Allâh" ; c'est pourquoi il est dit dans le texte qu'"il n'y a de Voie que parce qu'il y a des marcheurs". Ces "marcheurs" sont tous sur "la Voie Droite du Seigneur" parce que leurs toupets (c'est-à-dire les "Seigneurs particuliers") sont "tenus par Lui". Les êtres créés, même s'ils sont perçus comme "autres qu'Allâh" ne sont pourtant rien d'autre que Lui-même, car il est à l'origine de leur "mouvement": tel est l'enseignement doctrinal propre à la Sagesse de l'Unité.

2. La signification de ces vers est indiquée par le commentaire que Jandî donne du cinquième : « La réalité contemplée directement par l'oeil est Dieu, bien que (sous cet aspect) l'imagination et l'illusion Le nomment habituellement "créature", c'est-à-dire "mensonge", car le terme *khalq* ("création") signifie littéralement "un mensonge forgé de toutes pièces"[11] ; à moins que *khalq* n'ait ici le sens de "décret", car la réalité contemplée est Dieu mais tu décrètes, toi, dans ton illusion et ton imagination, qu'elle est autre que Dieu. »

Le premier vers expose, sans transition, un point de vue diamétralement opposé à celui du premier paragraphe : alors que le Très-Haut apparaissait comme le Seigneur universel de toutes les créatures, Il est décrit ici comme "soumis". Ce changement illustre, non seulement la difficulté qu'il y a à exposer un enseignement métaphysique dans un langage formel où le recours à un "point de vue" ne peut être évité, mais aussi la volonté d'Ibn Arabî d'adapter sa méthode d'exposition au sujet qu'il traite.

- *C'est Dieu qui se soumet*

Justement parce que, étant le Guide universel des créatures, Il revêt par là les apparences de ce qui contredit Son Essence : la limitation, le conditionnement, l'abaissement et l'humiliation.

- *Si Dieu se soumet à toi, la créature ne suit pas*

La création implique nécessairement un principe métaphysique, c'est-à-dire "non-créé", dont elle dépend mais l'inverse n'est pas vrai, en ce sens que l'Essence divine n'implique pas que soit envisagée simultanément l'idée d'une "création". En outre, lorsque le point de

10. Selon la "définition" du Tao qui figure au début du *Tao Te King*.

11. Jandî cite ici le verset **En vérité ceci est un mensonge forgé de toutes pièces** (Cor.,*38,7*).

vue de la création est considéré, Dieu revêt nécessairement des formes diverses sans qu'aucune ne puisse Le contenir tout entier[12] : s'Il est "soumis à toi", cela n'entraîne aucunement comme conséquence que les créatures "autres que toi" te soient soumises. La même idée est reprise dans le dernier vers.

3. L'"unité de la multiplicité" est envisagée dans ce chapitre au degré des "réceptacles" épiphaniques. Initiatiquement, elle peut être réalisée, soit en mode muhammadien, soit en mode "hûdien" ce qui correspond à un aspect plus particulier. Cette distinction, développée explicitement au sixième paragraphe à propos de la Vision de Cordoue, est également présente au début de celui-ci, par référence, dans les deux cas, au même hadîth *qudsî* : "Je suis son ouïe par laquelle il entend, etc." Au degré suprême, l'unité initiatique est celle de l'Ipséité divine différenciée dans les "sciences du goût" liées aux facultés et aux membres du serviteur : par là est réalisée la Forme divine parfaite du Califat muhammadien ; c'est pourquoi Qâchânî évoque à ce propos les Sagesses des différents prophètes, qui correspondent chacune à un "goût" et à une science, confirmant par cette analogie que la "Sagesse de Hûd", lorsqu'elle est ainsi transposée, comporte une signification applicable à l'ensemble des *Fusûs*. En revanche, quand elle est considérée en tant que telle, c'est-à-dire par référence au verset de la sourate Hûd mentionné au début de ce chapitre, elle représente un aspect plus limité, défini comme étant la science du "pied par lequel le serviteur avance" : l'unité n'est plus envisagée seulement au degré de l'Ipséité mais aussi, de façon plus spéciale, à celui de la Seigneurie de Celui qui est "sur une Voie Droite". Dans son unité principielle, celle-ci est figurée en mode axial, c'est-à-dire selon une dimension verticale, alors que, dans le cas présent, elle apparaît sous une forme multiple et différenciée qui la situe symboliquement "au-dessous des pieds", c'est-à-dire selon une dimension horizontale.

Cette science est communiquée par "le plus bas d'entre ceux qui sont bas" (*asfalu sâfilîn*) (alinéa 7). Cette expression ne figure qu'une seule fois dans le Coran, dans le passage suivant : **En vérité, Nous avons créé l'Homme dans la forme la plus parfaite ; puis Nous l'avons rendu le plus bas d'entre ceux qui sont bas**[13] . L'usage qu'en fait Ibn Arabî dans le présent paragraphe est doublement remar-

---

12. Affirmer le contraire, c'est tomber dans l'erreur du *hulûl* ("incarnation").
13. Cor.,*95*,4-5.

quable : d'une part, il attribue à Dieu une expression coranique généralement comprise comme se rapportant à l'homme[14] ; d'autre part, il situe cette expression dans une perspective cyclique montrant que la Sagesse de Hûd est destinée plus spécialement aux hommes des derniers temps ; ce que confirme son lien avec le Sceau de la Sainteté muhammadienne et avec le cas de Hallâj tel que nous l'avons interprété dans *Les sept Etendards*[15]. Le Très-Haut apparaît ainsi, paradoxalement, comme étant à la fois "le pied de celui chemine" et "le chemin", la *haqîqa* du marcheur et sa *tarîqa*, ce qui est une expression parmi d'autres de l'"unité" caractéristique de la présente Sagesse.

Ce "degré le plus bas" est celui où les dualités cosmiques sont en opposition[16]. Par là, "Celui qui est sur une Voie Droite" revêt les formes apparemment les plus contraires à Sa nature divine. Les exemples tirés du cas des 'Ad sont particulièrement frappants : le châtiment en ce monde est la marque même de la sollicitude divine (cf. §4). La "bonne opinion" qu'ils avaient eue de Dieu entraîne pour eux un degré de proximité plus grande, leur destruction complète n'étant rien d'autre que la condition de leur délivrance. En outre, "Il mène les pécheurs" en les tenant par leur toupet de telle sorte qu'ils sont également sur une Voie Droite au même titre que les serviteurs pieux ; et cela parce que le chemin qu'Il leur fait suivre est parfaitement conforme à ce que requiert la prédisposition inhérente à leurs essences éternelles. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre qu'ils obtiennent la Station de la Proximité "en vertu de leurs mérites" (cf. alinéa 3). "L'éloignement de la Géhenne" dans lequel ils pensent que leurs passions les ont menés est doublement imaginaire : d'une part, ce ne sont pas leurs passions qui les y ont menés mais la Main d'Allâh ; d'autre part, ils ne sont pas dans l'éloignement mais dans la proximité. Leur seul éloignement véritable découle de leur ignorance (alinéa 6) ; leur seule passion est de croire qu'ils ont "marché par eux-mêmes" alors qu'ils n'ont pu se mouvoir que dans la mesure où c'est Allâh qui les menait. L'approche de la mort apporte la Connaissance,

14. On remarque toutefois que le terme coranique *radadnâ-hu* (Nous l'avons rendu) peut être interprété par voie d'*ishâra* comme se rapportent à l'Ipséité divine : *-Hu* et non *-hu*.
15. Cf. p. 303-304.
16. Ces oppositions apparentes revêtues par une essence unique sont figurées dans le premier alinéa par l'eau qui est à la fois "douce" et "amère".

car le regard du mourant "devient perçant"[17]. C'est parce que le vent qui a détruit les 'Ad les a "arrachés à eux-mêmes" (Bâlî) qu'ils ont contemplé la vérité et connu la "béatitude de la proximité" de sorte que "ce que l'on nomme Géhenne...", c'est-à-dire l'éloignement, "... a cessé d'exister pour eux".[18]

4. Le commentaire de ce paragraphe a été rattaché à celui du précédent.

5. Dis : mon Seigneur a uniquement interdit les indécences, celles qui sont extérieures et celles qui sont intérieures. (Cor.,*7*,33). Néanmoins, la notion d'"indécence" ou d'"inconvenance" ne s'applique qu'à ce qui est extérieur dans la mesure où l'indécence est par définition ce qu'il convient de cacher. Ibn Arabî utilise cette nuance pour indiquer que la doctrine qu'il expose, à savoir que Dieu est l'essence de toute chose, est d'ordre ésotérique : le Très-Haut empêche Lui-même que cette vérité soit répandue en faisant apparaître les choses comme "vivantes", c'est-à-dire "autres que Lui-même" ; Il le fait "par jalousie", afin de préserver les prérogatives de la Fonction divine[19]. Comme le terme *ghayra,* qui désigne la jalousie, ne diffère

---

17. Qâchânî envisage une objection possible basée sur le verset : **Et quiconque aura été aveugle en ce (monde) sera aveugle dans la vie future et plus égaré en chemin** (Cor.,*17*,72). Il précise que cet aveuglement concerne l'adoration d'Allâh en tant que "Seigneur des mondes" ou "Seigneur absolu", alors que le "regard perçant" du mourant est celui qui lui permet de voir son Seigneur particulier, autrement dit Celui qui "tient en Sa main son toupet". Il ajoute que ce regard perçant est le regard grossier, alors que le regard qui demeure aveuglé est le regard subtil dont le siège est le coeur, car il est dit aussi dans le Coran : **Ce ne sont pas les regards qui sont aveugles mais les coeurs qui sont dans les poitrines** (Cor.,*22*,46).

18. Dans son commentaire, Bâlî insiste sur le fait que l'expression *na'îm al-qurb* (la béatitude de la proximité) doit être prise dans un sens limitatif : les pécheurs goûtent dans la Géhenne, non la béatitude sans mélange des habitants du Paradis, mais uniquement une béatitude relative due à la connaissance de la proximité qui leur est propre et qu'ils ont obtenue du fait qu'ils ont suivi, même s'ils n'en avaient pas conscience, "la Voie Droite du Seigneur". De son côté, Jandî explique le dévoilement dont bénéficient les pécheurs dans la vie future en disant : "Lorsqu'ils atteignent leurs termes, ils trouvent que ce qu'ils ont accompli n'est rien car ils trouvent que c'est Allâh qui a accompli par eux ce qu'ils ont accompli". Ces mots contiennent une référence implicite à Cor.,*24*, 39 : **... celui qui a soif prend le mirage pour de l'eau jusqu'à ce que, s'en étant approché, il trouve que ce n'est rien et il trouve Allâh auprès de lui.**

19. Cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p.125.

guère de *ghayr*, qui désigne l'altérité, le second terme peut être considéré comme le reflet manifesté du premier. L'enseignement de cette doctrine doit être fait avec *adab* (sens des convenances) et pudeur (*hayâ'*, terme de la même racine que *hayât*, "vie")[20].

6. Sur la signification de ce paragraphe , cf. la partie initiale du commentaire.

- *Allâh S'est fait pour nous l'interprète*

"Allâh" est le Nom divin universel au moyen duquel toutes les Sagesses particulières peuvent être interprétées. En revanche, seul l'Esprit muhammadien qui, de par sa réalisation suprême, est "Son Ouïe et Sa Vue" peut être l'interprète d'Allâh.

- *Nous n'avons jamais vu*

Cet alinéa développe l'enseignement annoncé par le verset cité à la fin du précédent. Les signes que les mécréants méconnaissent sont les êtres créés dont le Très-Haut est l'essence ; ils sont "méconnus" par l'idée erronée que les "mécréants" se font de la transcendance divine[21] , selon laquelle Dieu ne peut pas être l'essence des êtres limités du fait qu'Il est Lui-même sans limite. Or, cette incompatibilité est purement imaginaire : l'illimitation divine est préservée précisément parce qu'Il est l'essence de l'ensemble des êtres limités sans aucune exception. Comportant dans Son Infinité toutes les possibilités de définition et de limitation (cf. alinéa 3), le Très-Haut n'est, selon la réalité véritable, ni défini, ni limité par aucune.

7. Ce paragraphe met en lumière le lien entre la *wahdat al-wujûd* et le Califat ésotérique qui en est l'expression initiatique. L'Existence universelle est possible uniquement parce qu'elle est divine ; si elle n'était pas divine, elle serait "autre que Dieu", ce qui est impossible. Elle est aussi "selon Sa Forme", car elle tient de Lui toute sa réalité actuelle.[22]

- *Aucune chose n'est (comme) Son semblable*

Le Cheikh al-Akbar formule ici succintement un enseignement complet sur le sens métaphysique de ce passage. Il distingue trois interprétations. Selon la première, "aucune chose n'est Son sembla-

20. C'est à cet aspect que se relie la "faute de Hallâj" qui, selon l'interprétation d'Ismâ'îl Haqqî, constitue la véritable raison d'être du rassemblement des prophètes à Cordoue dont il est question au §6 ; cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXIX et XL.

21. Sur ce point, cf. *supra*, le chapitre 3.

22. Cf. *Les sept Etendards*, chap. II.

ble" car, Dieu étant illimité, rien de limité ne peut Lui être comparé ; Il est défini comme "autre" que les êtres limités et Il est limité par cette définition même : c'est là une conception erronée de la transcendance. Selon la seconde, Son semblable est affirmé comme étant "autre que Lui", ce qui rend Sa limitation plus évidente encore : il s'agit, en ce cas, d'une conception erronée de l'immanence. Selon la troisième, qui exprime la réalité véritable, la similitude est niée d'une façon absolue, tant pour ce qui Le concerne que pour ce qui concerne ce qui apparaît comme "Son semblable" et qui n'est pourtant rien d'autre que Lui-même. Selon Qâchânî, "Son semblable" désigne ici ce qui est "selon Sa qualification" et qui est, par conséquent, incomparable comme Il l'est Lui-même. La similitude dans la qualification n'entraîne nullement l'affirmation d'un être différent de Lui : toute chose "qualifiée par la réalité actuelle" (*mawjûd*) est incomparable précisément parce qu'elle n'a d'autre réalité que la Sienne. Selon Jandî, Son "semblable" est le "Tout universel", auquel aucune chose faisant partie de ce Tout ne peut être comparée "parce qu'il est l'essence même du Tout", ce qui se rapporte à la doctrine de l'Homme Universel.

8. La doctrine de la "respiration du Tout-Miséricordieux" (*nafas ar-Rahmân*) apparaît ici comme intermédiaire entre la Sagesse "sublime" qui correspond à l'unité essentielle des Noms et des Attributs et la Sagesse "des pieds" qui correspond à celle des formes et des réceptacles.

9. Comme souvent, la partie finale du chapitre se rapporte plus directement à la réalisation initiatique : Dieu manifeste Sa Présence selon le degré atteint et dans la forme du "credo" de son adorateur.

Trois degrés sont distingués à l'alinéa 3 : le Connaissant voit Dieu par l'Oeil de Dieu. Il est seul à Le voir véritablement, car le Très-Haut ne peut être vu que par Lui-même ; il Le voit en toute forme et L'adore en tout credo. Celui qui voit Dieu par son propre oeil Le voit mais sans Le connaître ; il Le reconnaît uniquement dans la forme correspondant aux limites de sa perception et de sa conviction : c'est là le second degré. Enfin, l'ignorant est aveugle ; même quand il voit Dieu, il ne Le reconnaît pas.

Cette distinction s'appuie sur une donnée traditionnelle selon laquelle au Jour de la Résurrection Dieu Se manifestera théophaniquement aux hypocrites de la communauté islamique « dans la forme la plus proche de celle dans laquelle Il s'était manifesté à eux

auparavant, en disant : "Je suis votre Seigneur". Ils répondront : "Nous prenons refuge en Allâh contre toi. Nous attendrons jusqu'à ce que notre Seigneur vienne à nous". Il leur dira alors : "Y a-t-il un signe auquel vous Le reconnaîtrez ?" ; ils répondront "Oui". Alors, Il se transportera pour eux dans la forme dans laquelle se trouve le signe leur permettant de Le reconnaître et ils diront : "Tu es notre Seigneur". »[23] Cette donnée explique la conclusion de l'alinéa selon laquelle il y a une relation directe entre le degré de réalisation atteint et la vision que l'adorateur aura de Dieu au Jour de la Résurrection.

10. Ce passage est un des plus célèbres des *Fusûs*.

Il est souvent compris comme une expression islamique de l'unité transcendante des formes et des sagesses traditionnelles ; la phrase "Que ton âme soit la substance des formes de toutes les croyances" confirme effectivement cette interprétation. Cependant, l'ensemble des indications données montre que le terme *'aqîda* (croyance, profession de foi) vise moins ici la diversité des credos engendrée par la multiplicité des formes traditionnelles que la *conviction interne* de l'adorateur, et tout spécialement de l'initié, au sujet de la Vérité métaphysique, selon la conception qu'il s'est faite de la Divinité. La portée universelle de ce passage est avant tout initiatique, dans la mesure où il peut s'appliquer, par transposition, à des organisations qui ne relèvent pas de l'ésotérisme islamique. L'enseignement spirituel exposé dans ce texte est qu'il convient de "réaliser la Présence divine" en toutes formes et en toutes circonstances car "le serviteur ne sait pas en laquelle de ses respirations il mourra". Cet enseignement est exprimé, en des termes qui appartiennent en propre à l'Islam au sens strict, au moyen d'une opposition entre la réalisation métaphysique de la Parole "où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh" et la nécessité de "conserver constamment, dans la forme extérieure et l'état conditionné, l'orientation au moyen de la prière rituelle vers la Mosquée Sacrée". Le "serviteur parfait" réunit les deux excellences : il reconnaît le Visage d'Allâh dans les obligations qui visent sa modalité corporelle, et respecte par là les convenances extérieures ; mais, d'autre part, il contemple Dieu dans "toutes les directions", qui représentent les états de réalisation et les modalités initiatiques différenciées de son "Etre total", et respecte par là les convenances intérieures. On remarque que la "Mosquée Sacrée" est envisagée ici dans

---

23. *Futûhât*, chap. 64 ; vol. 4, p. 461-462 de l'éd. O. Yahya.

sa fonction exotérique, en ce sens qu'elle correspond pour l'orant à une direction particulière, alors que, considérée dans sa destination propre et sa signification universelle, elle représente la "Dignité divine qui réunit tous les Noms"[24] , la "Dignité de la Synthèse et de la Réalité (totale)"[25] d'où procèdent symboliquement toutes les directions, vers laquelle se tournent les faces et "se prosternent à jamais les coeurs".[26]

- Même dans la vie de ce monde

C'est l'idée énoncée dans le paragraphe du chapitre 559 des *Futûhât* qui correspond à la sourate 113 : "Le Paradis est entouré de choses désagréables..." du fait que, pour l'obtenir, il faut renoncer à certaines jouissances de la vie présente "...tandis que l'Enfer est entouré de jouissances charnelles"[27] : celles qui, goûtées en ce monde, conduisent à la Demeure infernale. Cet enseignement a pour effet de souligner les limites des diverses modalités de l'existence cosmique au regard des degrés majeurs de la réalisation initiatique, nonobstant le fait que, en tout état de cause, la foi nous oblige à croire que **la vie future est meilleure et plus durable**[28] que la vie de ce monde.

---

24. Emir Abd al-Qâdir, *Kitâb al-Mawâqif, Mawqif* 149.
25. *Hadrat al-jam' wa-l-wujûd ; ibid., Mawqif* 245.
26. *Ibid.*
27. Cf. *Les clés des Demeures spirituelles* dans *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, p. 109.
28. Cor.,*87*,17.

11.

LE CHATON
D'UNE SAGESSE DES OUVERTURES
DANS UN VERBE DE SÂLIH

1. *Parmi les Signes, ceux des montures*
car les voies d'ouverture[1] *sont diverses.*
Certains se maintiennent[2] *, par elles, dans le Vrai ;*
d'autres traversent les étendues désertiques.
Les premiers sont les "Gens de la Vision"[3] *,*
les seconds sont les éloignés[4] *;*
Mais eux tous reçoivent de Lui[5]
l'ouverture de Ses Mystères "de tous côtés"[6] *.*

---

1. *Al-madhâhib.* Le choix de ce terme comporte une subtilité, car il signifie à la fois "échappatoire", ce qui fait allusion à la chamelle que Sâlih fit sortir du rocher, et "doctrine", "école de pensée" (philosophique ou traditionnelle), ce qui introduit la distinction développée dans les vers suivants. Quant aux montures, elles symbolisent la forme individuelle.
2. *Qâ'imûn.* Ce terme, qui évoque une stabilité et une permanence "axiales", est opposé ici à *qâti'ûn,* "couper à travers, traverser", qui comporte l'idée d'un mouvement transversal.
3. *Ahl 'ayn.* Les commentaires envisagent principalement le terme *'ayn* comme une désignation de l'organe de la vision et comprennent "les gens de la Vision ou de la contemplation directe". Toutefois, le sens d'"essence particulière ou déterminée" est également présent. Jandî écrit, par exemple, qu'il s'agit de ceux dont l'existenciation est recherchée de manière directe et déterminée (*'alâ-t-ta'yîn* ou *'alâ-t-ta'ayyun*), c'est-à-dire précisément les Gens de la contemplation directe.
4. *Al-janâ'ib* : "ceux qui sont sur le côté", dans une position non-centrale, "les éloignés" ou "les étrangers". Le sens ne fait pas difficulté, mais bien le terme utilisé. Jandî lit : *al-khabâ'ib* qui, par opposition aux "clair-voyants", sont définis par lui comme des "gens voilés". La racine de ce terme comporte le sens d'"imposteur", auquel son commentaire semble faire référence, et aussi celui de "s'enfoncer dans le sable", qui pourrait se relier au vers précédent. Affî signale, quant à lui, la variante *al-habâ'ib,* qui peut également être justifiée puisque le terme comporte la notion d'un "filet d'eau qui coule", et que l'"eau en petite quantité" est, non seulement un élément caractéristique de l'histoire des Thamûd, mais aussi l'explication donnée au sujet du nom de ce peuple. Par contraste, les *ahl 'ayn* seraient alors les "gens de la source (abondante)".
5. *Min-Hu.* Le pronom de la troisième personne, désigné en arabe au moyen du terme *ghayb* (mystère), figure dans le premier hémistiche où il se rapporte à la fois au mystère de l'Ipséité divine (*min-Hu*) et à celui des essences immuables (*min-hum* : "mais eux tous"). Toutefois, on peut considérer aussi, par référence à l'enseignement du troisième paragraphe, que *min-hu* désigne l'essence particulière ; on traduit alors : "Mais chacun d'eux reçoit, à partir de lui-même...".

2. Sache - qu'Allâh te donne la réussite ! - que le Commandement (existenciateur) est fondé essentiellement[7] sur la qualité de *fard,* qui comporte la triade. (Les nombres *fard* sont les nombres impairs) à partir de trois qui est le premier d'entre eux.

C'est à partir de cette Dignité divine que le monde a été existencié ; le Très-Haut a dit : **Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est que Nous lui disons : "Sois !" et elle est**[8]. Cette (triade) est celle d'une Essence douée de volonté et de parole : s'il n'y avait cette Essence et Sa Volonté, c'est-à-dire Son "auto-orientation" spéciale en vue de l'existenciation d'une certaine chose ; puis s'il n'y avait, accompagnant cette orientation, Sa Parole "Sois !" adressée à cette chose, celle-ci ne serait pas.

La qualité de *fard* et la triade se manifestent aussi dans cette chose. C'est par leur présence qu'elle peut être existenciée et douée de réalité actuelle : il s'agit de sa qualité de chose, de sa capacité d'entendre, et de son obéissance au Commandement de son Existenciateur. Cette triade correspond (terme à terme) à la précédente : l'essence principielle de la chose dans l'état de non-manifestation fait pendant à l'Essence de son Existenciateur ; sa capacité d'entendre, à Sa Volonté ; son acceptation obéissante de l'Ordre d'exister, à Sa Parole "Sois !".

3. Dès lors (la chose) est[9], et c'est à elle que (le Coran) attribue l'existenciation ; car si elle ne possédait pas la capacité

6. Cor.,*37*,8.
7. Littéralement : en lui-même.
8. Cor.,*16*,40.
9. *Fa kâna huwa fa nasiba at-takwîn ilay-hi.* Les commentaires considèrent que le pronom *huwa* se rapporte à la chose conformément au contexte. Le deuxième *fa* marque alors un changement de sujet : la chose est et "il" (Allâh ou le Coran) attribue l'existenciation à cette chose. Toutefois le relief donné à ce pronom, lui aussi précédé d'un *fa,* pourrait indiquer que la chose est envisagée ici dans son identité principielle comme une manifestation de l'Ipséité divine ; ce qui conduirait à traduire : "Dès lors Il revêt l'Etre de sorte que c'est à Lui que le Coran attribue l'existenciation, car s'Il ne possédait pas la capacité d'être existencié, Il ne s'existencierait pas : cette chose n'est réalisée extérieurement... que par Luimême." Austin adopte une solution intermédiaire et traduit :"*It* (c'est-à-dire la

virtuelle d'être existenciée à partir d'elle-même lorsque retentit cette Parole, elle ne "s'existencierait"[10] pas : cette chose n'est réalisée (extérieurement) - alors qu'elle n'était pas au moment où l'ordre existenciateur avait été donné - que par elle-même.

Le Très-Haut affirme que l'existenciation appartient à la chose elle-même, non à Lui ; ce qui Lui appartient (en ce domaine), c'est uniquement Son Commandement. Il a dit aussi à Son sujet : **Notre Commandement à une chose, lorsque Nous la voulons, est que nous lui disons "Sois !" et elle est**[11]. (Ici encore,) l'existenciation est attribuée à la chose sur l'Ordre d'Allâh, et Il est véridique dans Sa Parole. Ceci est intelligible en soi[12] : si un émir[13] que l'on craint et à qui l'on n'ose désobéir dit à son serviteur : "lève-toi !", le serviteur se lèvera pour obéir à l'ordre de son maître. Celui-ci n'intervient dans le mouvement de ce serviteur que par l'ordre qu'il lui donne de se lever. Le fait de se lever fait partie des actes du serviteur, non de ceux du maître.

L'existenciation a son fondement dans la triade, c'est-à-dire dans (le nombre) trois présent des deux côtés : du côté de Dieu et du côté de la créature.

4. Ceci se vérifie aussi dans les conclusions obtenues[14] par le raisonnement. Celui-ci est nécessairement construit[15] à partir de trois (termes) selon une disposition spéciale et avec une condition spéciale ; si c'est le cas, la conclusion sera nécessairement obtenue.

Celui qui recourt au raisonnement le construit à partir de deux prémisses qui comprennent (chacune) deux termes : ceux-ci sont (fondamentalement au nombre de) quatre, dont l'un est

---

chose) *is He* (est Lui) *and the becoming is attributed to it* (et l'existenciation lui est attribuée)".

10. *Takawwana*. La 5ème forme a , en arabe, un sens réfléchi.

11. Cor.,36,82.

12. C'est-à-dire sans qu'il soit besoin de recourir aux données révélées.

13. *Amîr* ; littéralement : celui qui possède le pouvoir de commander (par analogie avec l'Ordre d'Allâh).

14. Au sens de manifestées, engendrées.

15. Littéralement : composé.

répété dans les deux prémisses de manière à les relier l'une à l'autre par une sorte de mariage. Cette répétition fait qu'il n'y a finalement que trois termes. Le résultat[16] est obtenu si la disposition selon ce mode spécial est respectée, à savoir que l'une des prémisses est reliée à l'autre par la répétition du terme qui rend valide la triade. La condition spéciale réside dans le fait que le statut (énoncé)[17] est plus général que la cause première[18], ou équivalent. En ce cas, (la conclusion) sera juste ; dans le cas contraire, elle sera fausse. Ceci se vérifie dans le monde (extérieur) : par exemple, lorsque l'on attribue (les actes) au serviteur à l'exclusion de toute référence à Allâh ; ou (à l'inverse) lorsque l'on attribue l'existenciation dont nous traitons (ici) à Allâh d'une façon absolue, alors que Dieu l'attribue uniquement à la chose à laquelle il a été dit : "Sois !".

L'exemple d'un raisonnement juste, si nous voulons montrer que l'existence du monde procède d'une cause seconde[19], est de dire : "Toute réalité produite[20] possède une cause" ; nous avons ici deux termes : la réalité produite et la cause. Ensuite, nous dirons dans la seconde prémisse : "Or le monde est une réalité produite" ; le terme "réalité produite" est répété dans les deux prémisses de sorte que "le monde" représente le troisième terme. La conclusion est que le monde possède une cause : le terme "cause" mentionné (d'une façon générale) dans la première prémisse réapparaît (d'une manière plus particulière) dans la conclusion.

---

16. *Al-matlûb.*
17. *Hukm.*
18. *Illa.* Si l'on prend l'exemple classique du syllogisme :
    - Tous les hommes sont mortels (majeure)
    - Or Zayd est un homme (mineure)
    - Donc Zayd est mortel (conclusion),

    le *hukm* est le jugement "sont mortels" qui figure dans la majeure : c'est le "grand terme", qui est aussi le prédicat de la conclusion dans la logique formelle classique. La cause première (*'illa*) correspond au concept "hommes" : c'est le "moyen terme" (ou terme commun des prémisses). Quant à l'élément recherché (*matlûb*) "Zayd", c'est le "petit terme", qui est le sujet de la conclusion.
19. *Sabab.*
20. *Hâdith.*

La disposition spéciale[21] est la répétition du terme "réalité produite" ; la condition spéciale réside dans le caractère général de la cause (*'illa*). En effet, la cause (*'illa*) de l'existence de l'être produit est la cause seconde (*sabab*)[22] dont la portée est générale puisqu'elle s'applique au monde (entier) en tant qu'il procède d'Allâh[23]. J'entends par là le statut (énoncé)[24] car nous pouvons dire de toute réalité produite qu'elle procède d'une cause seconde, peu importe que celle-ci soit aussi étendue que la réalité à laquelle elle s'applique[25] ou qu'elle ait une portée plus étendue encore[26] : (dans les deux cas) la conclusion sera vraie.

Ici encore, c'est grâce au pouvoir de la triade que sont manifestées les idées obtenues au moyen des raisonnements : la triade est (donc bien) le principe de la manifestation universelle.

5. Pour cette raison, la Sagesse de Sâlih - sur lui la Paix ! - qu'Allâh fit apparaître, et qui consistait à retarder de trois jours le châtiment[27] de son peuple, fut **une promesse non-mensongère**[28]. La conclusion (engendrée par cette triade) s'avéra juste : ce fut le cri par lequel Allâh les a anéantis de sorte qu'**au matin ils gisaient dans leurs demeures**[29].

Le premier de ces trois jours, les visages de son peuple devinrent jaunes ; le second, ils devinrent rouges ; le troisième,

---

21. *Al-wajh al-khâss* ; il s'agit de la "disposition selon ce mode spécial" dont il a été question plus haut.
22. La signification des termes *'illa* et *sabab* sera expliquée dans le commentaire.
23. C'est-à-dire de Son Commandement existenciateur.
24. C'est-à-dire le fait que le statut énoncé ait ici une portée tout à fait générale.
25. C'est-à-dire, en l'occurrence, la réalité produite.
26. La cause seconde sera aussi étendue que la réalité produite si celle-ci appartient au degré des essences universelles ; elle sera plus étendue si la réalité produite est située dans le domaine temporel.
27. Littéralement : la prise (*akhdh*).
28. Cor.,*11*,65. La plupart des commentateurs lisent *wa'dan* (promesse) et font de ce terme l'attribut de *kânat*. Jâmî indique la variante *wa'dun* qui présente l'avantage d'être conforme au texte coranique. La construction de la phrase est alors modifiée et l'on comprend : "La Sagesse de Sâlih consista à retarder de trois jours le châtiment de son peuple ; (ce fut là) une promesse non-mensongère".
29. Cor.,*11*,67.

ils devinrent noirs. Après l'achèvement des trois jours, la prédisposition principielle (des Thamûd) s'imposa[30] : la présence de la corruption[31] en eux devint manifeste, et cette manifestation fut désignée comme un "anéantissement"[32]. Le jaunissement des visages de ces réprouvés fait pendant au rayonnement des visages des bienheureux, évoqués par la Parole du Très-Haut : **Des visages, ce jour là, rayonnants...**[33], d'un (terme signifiant) "dévoilement", "manifestation extérieure", de même que le jaunissement était la manifestation d'un signe (annonciateur) de la damnation du peuple de Sâlih. Ensuite, faisant pendant à leur rougeur, vient la Parole du Très-Haut : **...rieurs...**, car le rire est une des causes qui met le rouge aux joues, en l'occurrence celles des bienheureux[34]. Enfin, Il a établi comme pendant du changement (visible) sur la peau des réprouvés, lorsqu'elle vira au noir, Sa Parole : **...réjouis** ; c'est là l'effet que la joie produisit sur leur épiderme, tout comme la noirceur fit apparaître sa marque sur celui des réprouvés.

C'est pour cela qu'Il a adressé aux deux groupes une "bonne nouvelle"[35] : Il leur a dit une parole produisant ses effets sur leur apparence extérieure ; (le serviteur) prend alors une couleur que sa peau n'avait pas auparavant. Il a dit au sujet des bienheureux : **Leur Seigneur leur annonça la bonne nouvelle d'une miséricorde venant de Lui et d'une satisfaction**[36] ; et au sujet des réprouvés : **Annonce-leur la bonne nouvelle d'un châtiment douloureux**[37]. L'effet de ce langage dans leurs âmes se marqua alors sur la peau des uns et des autres : leur apparence revêtit le statut que leur compréhension (de ce langage divin) avait établi dans leur intérieur. Leur existenciation

30. Littéralement : fut validée à la manière de la conclusion d'un syllogisme.

31. *Fasâd.*

32. Alors qu'elle n'en était pas un en réalité, puisqu'il s'agissait uniquement du passage d'un état d'existence à un autre.

33. Cor.,*80*,38.

34. Littéralement : car le rire est une des causes qui met le rouge aux visages, c'est-à-dire, dans le cas des bienheureux, qui met le rouge à leurs joues.

35. *Bushrâ*, mot de la même racine que *bashara* (peau, épiderme).

36. Cor.,*9*,21.

37. Cor.,*3*,21.

n'est venue que d'eux-mêmes, et ces effets en eux n'ont été produits que par eux : **C'est à Allâh qu'appartient la preuve décisive.**[38]

6. Celui qui comprend cette Sagesse, qui la réalise en lui-même et en fait l'objet de sa contemplation, se délivre de toute dépendance à l'égard d'autrui et sait que le bien et le mal qui lui arrivent ne viennent que de lui. Par "bien", j'entends ce qui est conforme à son désir et en harmonie avec sa nature et son tempérament ; par "mal", ce qui leur est contraire.

Celui qui maîtrise cette contemplation excuse tous les êtres existenciés[39], même s'ils ne demandent pas pardon ; il sait que tout ce qui est en lui[40] provient de lui-même ; de la même manière que la science suit son objet, ainsi que nous l'avons rappelé précédemment[41]. Il se dit, lorsque survient un événement qui n'est pas conforme à son désir : "Tes mains l'ont lié ; ta bouche a soufflé dedans."[42]

Allâh dit le Vrai et Il guide sur le chemin.

---

38. Cor.,6,149.
39. Littéralement : il les excuse pour ce qui vient d'eux-mêmes.
40. *Kullu mâ huwa fî-hi* ; on peut comprendre aussi : tout ce en quoi il se trouve, l'ambiance.
41. Cf. chap. 8, §6.
42. Allusion à une histoire répandue chez les Arabes. Un homme qui vivait sur une île voulut aller sur la mer en prenant pour monture une peau gonflée d'air ; il souffla dans la peau, puis l'attacha de ses propres mains, mais sans s'assurer de l'efficacité du noeud. Lorsqu'il arriva en pleine mer, l'air s'échappa et il tomba à l'eau. Comme il appelait au secours, on lui répondit : "Tes mains l'ont liée et ta bouche a soufflé dedans". Jandî cite dans son commentaire ce hadîth prophétique : "Celui qui trouve un bien, qu'il loue Allâh ; celui qui trouve autre chose que cela, qu'il ne blâme que lui-même".

COMMENTAIRE

La présente Sagesse est proche de la Sagesse muhammadienne car elle s'appuie, elle aussi, sur la qualification de *fard* (cf. §2). Du reste, dans la Sourate du Soleil, Sâlih est désigné expressément par les mots "l'Envoyé d'Allâh"[1].

L'histoire de ce prophète, évoquée aussi bien dans les versets coraniques révélés à son sujet que par les données sur lesquelles s'appuient les développements du présent chapitre, annonce, dans un contexte purement arabe, la fonction de l'ésotérisme islamique à la fin des temps. Le peuple des Thamûd, auquel Sâlih est envoyé par Dieu, ne dispose que de "peu d'eau" et l'eau symbolise la vie, notamment la vie spirituelle et initiatique. A ce point de vue, les Thamûd sont à l'abandon : c'est un peuple qui a succombé à l'illusion et à la sédition[2] ; un peuple incrédule qui exige de lui un miracle consistant à faire apparaître d'un rocher une chamelle vivante ; un peuple sacrilège qui tue cette chamelle sacrée manifestée comme un signe divin, en dépit de l'ordre exprès de la laisser boire, et qui ensuite, menacé par Sâlih du châtiment divin après **trois jours** (Cor.,*11*,55), s'efforce de le mettre à mort à son tour. Les Thamûd apparaissent ainsi atteints d'une corruption[3] annonciatrice de celle qui se généralisera à la fin du cycle. Or, le terme qui désigne en arabe la corruption est traditionnellement opposé à celui de "*sâlih*". Le nom du prophète envoyé aux Thamûd désigne ce qui demeure "sain" et "intact", non atteint par la corruption ambiante ; et c'est là un aspect caractéristique du Centre Suprême durant la période cyclique finale[4]. Dans cette perspective, on relèvera en particulier la formula-

---

1. Cf. Cor.,*91*,13 : **L'Envoyé d'Allâh a dit (aux Thamûd) : la Chamelle d'Allâh...**
2. Sâlih leur dit : ***bal antum qawmun tuftanûna*** **(Vous êtes un peuple qui a été soumis à la sédition)** (Cor.,*27*,47).
3. *Fasâd*, terme expressément utilisé par Ibn Arabî dans son texte ; cf. §5.
4. Cet aspect se rapporte à la fonction "médicinale" de ce Centre, qui consiste aussi bien à maintenir l'équilibre d'où résulte la santé qu'à guérir les blessures ; sur ce point, cf. *"Un Océan sans rivage" et la doctrine ésotérique du Califat* dans *Etudes complémentaires sur le Califat*, p. 104-105.

tion du verset 48 de la sourate Les Fourmis : **Et il y avait dans la ville (des Thamûd) un groupe de neuf hommes qui répandaient la corruption sur la Terre, sans rien y amener de sain** : d'une part, on y trouve une opposition explicite entre la notion de "répandre la corruption (*yufsîdûna*)" et celle de "ne rien amener de sain (*lâ yuslihûna*)"[5] ; de l'autre, une telle ville symbolise le centre de la contre-initiation, de sorte que le "groupe d'hommes" réunis en son sein apparaît comme une image inversée des "vizirs du Mahdî" qui, selon l'enseignement d'Ibn Arabî, sont également au nombre de neuf.

La qualification de *futûhiyya*, caractéristique de la Sagesse de Sâlih, repose sur une interprétation ésotérique des données que nous venons d'exposer. La notion d'"ouverture" est comprise ici dans un sens métaphysique, par référence implicite à l'apparition de la chamelle : le rocher[6] qui s'ouvre et la fait sortir vivante est, en vertu de la loi d'analogie inverse, un symbole de l'Essence divine dont le mystère est "ouvert" - du point de vue des êtres contingents et par miséricorde pour eux - par la manifestation de l'Existence universelle. Cette ouverture s'opère au moyen des "clés de l'Invisible" (*mafâtih*[7] *al-ghayb*) qui sont les Noms divins, autrement dit les essences principielles des êtres inclus dans la Science divine ; elle consiste à manifester ceux-ci extérieurement par l'octroi de la réalité actuelle à leurs essences immuables. Cette réalité, qui est celle d'*al-wujûd*, représente le pôle "actif" de la manifestation universelle[8]. Selon la science traditionnelle des nombres, ce pôle (qui correspond au "Ciel" de la tradition extrême-orientale) est symbolisé par le premier des nombres impairs, qui est 3. René Guénon écrivait à ce sujet : "L'unité, étant proprement le principe du nombre, n'est pas comptée elle-même comme un nombre ; en réalité, ce qu'elle représente ne peut qu'être antérieur à la distinction du Ciel et de la Terre... Donc, tandis que 2 est le premier nombre pair, c'est 3, et non pas 1, qui est considéré comme le premier nombre impair ; par conséquent, 2 est le nombre

---

5. Cette opposition est énoncée aussi, toujours à propos des Thamûd, au verset 152 de la sourate Les Poètes.
6. Où, selon les commentateurs arabes, elle était "cachée".
7. *Miftâh* (pluriel *mafâtih*) (clé), signifie littéralement "moyen d'ouvrir".
8. L'Oraison métaphysique du Jour correspondant au Dimanche commence par les mots : *Bismi-llâhi, Fâtihi-l-wujûd* (au Nom d'Allâh qui ouvre l'Existence) ; cf. *Etudes Traditionnelles*, 1949, p.253. Rappelons que la *Basmala* est un équivalent du *Kun* existenciateur mentionné par Ibn Arabî dans son texte (cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XII).

de la Terre et 3 est le nombre du Ciel"[9] . Ce symbolisme universel est repris par Ibn Arabî au début de son texte puisque la "qualité de *fard*" s'applique précisément aux nombres impairs et que 3 est considéré à la fois comme le premier d'entre eux et comme le principe immédiat de la manifestation. Cette mention de la triade permet d'affirmer avec certitude que la signification de la "*futûhiyya*" caractéristique de la présente Sagesse est bien celle que nous venons d'indiquer. En effet, Ibn Arabî ne fait aucune référence explicite à l'histoire de la chamelle et cite plutôt le verset où sont mentionnés les "trois jours" annoncés par Sâlih comme préalables à la manifestation du châtiment. De là, ce verset peut être considéré comme la référence coranique véritable de la Sagesse attribuée au Verbe de Sâlih.

D'autres aspects du symbolisme de l'ouverture méritent d'être signalés. Tout d'abord, l'ouverture du coeur de ceux d'entre les Thamûd qui crurent dans la mission de Sâlih au moment de l'accomplissement du miracle. Ensuite, les "voies d'ouverture" évoquées dans le premier vers du poème initial : elles rappellent l'analogie entre le processus de la manifestation universelle et celui de la réalisation initiatique où la notion de *fath* joue un rôle essentiel. La prescience de ce qui allait se produire, c'est-à-dire aussi bien la manifestation de la chamelle que le châtiment final des Thamûd, montre que Sâlih bénéficiait, en vertu d'une inspiration prophétique, de l'"ouverture des mystères cachés". Rappelons enfin que le terme *fath* désigne le "jugement"[10] et que, dans le Coran, l'expression *yawm al-fath*[11] se rapporte en réalité au "Jour du Jugement". Ceci confirme que la qualification caractéristique de la présente Sagesse peut s'appliquer à l'interprétation eschatologique de l'histoire de ce peuple telle que nous l'avons exposée plus haut.

1. L'histoire de Sâlih et de sa chamelle conduit Ibn Arabî à envisager d'une façon plus générale la question des "montures". En tant que "signes" de la vocation et de la mission des prophètes et des saints, celles-ci symbolisent l'aspiration (*himma*) ou la voie particulière (*tarîqa*) suivie ou fondée par chacun d'entre eux : c'est le cas de la chamelle pour Sâlih, de l'âne pour Isâ et d'*al-Burâq* pour Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! A un autre point de vue, ces mon-

9. *La Grande Triade*, chap. VIII.
10. Au sens de "décision de justice". Une telle décision opère une "ouverture" car elle fait apparaître le bon droit là où il était demeuré caché jusqu'alors.
11. Cor.,32,29.

tures représentent l'"âme animale" (*an-nafs al-hawâyânî*) considérée comme le support "mouvant" de l'"âme parlante" (*an-nafs an-nâtiqa*)[12] ; elles représentent alors un équivalent islamique du principe appelé *jivâtmâ* dans l'Hindouisme.

Le deuxième vers établit une distinction entre, d'une part, les âmes des prophètes et des saints qui sont "maintenus dans le vrai" du fait de leur soumission parfaite au Commandement d'Allâh et de leur extinction au sein de la Réalité divine et, de l'autre, les "âmes animales" qui se meuvent au gré de leurs désirs et de leurs passions (ce qui signifie, du point de vue initiatique, qu'elles n'ont pas encore atteint la perfection des Petits Mystères).

Au troisième vers, les prophètes et les saints sont nommés "Gens de la Vision" car ils **appellent à Allâh selon une vision subtile** (Cor.,*12*,108) en vertu d'une contemplation et d'une inspiration directes. Les communautés ou, dans le cas des saints, les groupes particuliers qui les suivent, sont les "éloignés" car ils occupent une position "non-centrale".

- Tous reçoivent l'ouverture de Ses Mystères

Car tous manifestent extérieurement ce qui est impliqué par leur être principiel[13]. Cette manifestation sera favorable dans le cas des "appelants", ou de ceux d'entre les appelés qui se conforment à l'Ordre divin, et défavorable dans le cas des appelés qui s'y opposent, ce qui est précisément le cas du peuple des Thamûd.

- De tous côtés

On peut comprendre cette expression de plusieurs manières : à la fois du côté de l'Essence (par l'octroi d'*al-wujûd* à l'être particulier destiné à l'existence) et du côté du "Nom" ou du "Seigneur" qui constitue la détermination propre de cet être ; ou bien de tous les "côtés" correspondant à la multitude des Noms et des Seigneurs particuliers; ou bien encore à la lumière du verset coranique : **Il peut susciter contre vous un châtiment d'au-dessus de vous ou de dessous vos pieds** (Cor.,*6*,65).

2. *- Sa Volonté*

Le symbolisme du nombre 3 exprime une perspective ontologique qui est aussi celle de la *irâda*, ou "volonté déterminée" en vue de

12. Sur cette notion, cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, chap. III.
13. Jandî cite à ce propos le verset : **Nous étendons à tous, à ceux-ci et à ceux-là, le Don de ton Seigneur.** (Cor.,*17*,20).

l'existenciation d'une certaine chose. Sur la différence entre la *mashî'a* (la Volonté productrice), qui est une hypostase de l'Essence, et la *irâda*, cf. *Les sept Etendards*, chap.VII.

4. - *Ceci se vérifie dans le cas des conclusions obtenues par le raisonnement*

Pour Ibn Arabî, les deux prémisses du syllogisme, qui engendrent la conclusion, sont analogues aux deux pôles "actif" et "passif" dont procède la manifestation de l'Existence universelle : dans les deux cas, il y a "ouverture" de ce qui était demeuré caché et obscur.

- *Ceci se vérifie dans le monde extérieur*

On peut comprendre, soit que ceux qui sont dans le monde peuvent tenir des raisonnements qui aboutissent à des conclusions fausses ; soit que les raisonnements que l'on tient sur la nature du monde peuvent être faux ; soit les deux à la fois. Bien que la première interprétation soit généralement adoptée par les commentateurs, la seconde ne nous paraît pas à exclure compte tenu du fait qu'à partir de l'alinéa 3 un exemple de raisonnement juste est développé précisément au sujet de l'existenciation du monde. A la fin de l'alinéa 2, deux exemples de raisonnement faux sont donnés sur une question analogue, à savoir les actes manifestés par le serviteur. Le premier, qui exprime la position des théologiens mu'tazilites, "attribue les actes au serviteur à l'exclusion de toute référence à Allâh". C'est là un raisonnement faux car il méconnaît la nécessité du Commandement divin qui peut seul octroyer à l'acte du serviteur sa réalité actuelle (*wujûd*). A l'inverse, "l'attribution de l'existenciation à Allâh d'une façon absolue" méconnaît à la fois la nécessité d'un réceptacle capable d'"obéir à Son Commandement" (§2) et l'enseignement explicite des versets coraniques cités en référence.

L'"exemple d'un raisonnement juste" exposé à partir du troisième alinéa comporte la particularité, fréquente chez Ibn Arabî, de se rapporter au sujet qu'il traite : il s'agit de montrer que le monde procède d'une cause, alors que la causalité est un élément essentiel du syllogisme où elle est représentée par la "cause première" dans les deux prémisses. Pour reprendre l'exemple classique qui a été rappelé plus haut[14], la notion d'"homme", présente à la fois dans la majeure et dans la mineure, est la "cause" qui permet de tirer la conclusion : c'est parce qu'il est homme que Zayd est mortel. Le terme technique utili-

---

14. Cf. *supra* , p. 298, n. 18.

sé, "*'illa*", désigne la cause d'une manière tout à fait générale et, plus précisément, la "cause première", alors que *sabab*, utilisé également dans l'exemple donné par Ibn Arabî, se rapporte plutôt à la cause "seconde" ou "occasionnelle" : c'est parce que le monde est une réalité produite (cause première) qu'il procède d'une cause (seconde) ; autrement dit : la dépendance des êtres à l'égard des causes secondes ou occasionnelles (comme le fait d'avoir besoin de nourriture pour subsister) découle de leur dépendance fondamentale à l'égard de la cause première qui est leur essence immuable, principe de leur existence. En l'occurrence, la cause seconde a elle-même une portée générale puisqu'il s'agit du Commandement existenciateur.

5. Le récit du châtiment des Thamûd est mentionné parce qu'il contient une référence explicite au nombre 3 en vue de montrer que la nature cachée des êtres se manifeste nécessairement, d'une façon ou d'une autre, dans le domaine extérieur symbolisé ici par la "peau". Il s'agit, dans tous les cas, d'une "bonne nouvelle", car les événements qui marquent la destinée de l'individu en ce monde et dans la vie future sont en harmonie avec ce que requiert son essence principielle. René Guénon écrivait sur ce sujet : "C'est l'être qui, par sa nature propre, détermine lui-même les conditions de sa manifestation... (il) se manifestera en se revêtant, pour ainsi dire, d'éléments empruntés à l'ambiance, et dont la "cristallisation" sera déterminée par l'action, sur cette ambiance, de sa propre nature interne (qui, en elle-même, doit être considérée comme d'ordre essentiellement supra-individuel...)" (*La Grande Triade*, chap. XIII).

6. L'aspect de la réalisation initiatique évoqué ici se fonde sur la doctrine selon laquelle la Science divine suit son objet tandis que le Commandement d'Allâh "suit" Sa Science. En définitive, c'est proprement cet objet (qui n'est autre que l'essence principielle de l'être) qui détermine les conditions de sa manifestation, au premier rang desquelles figure l'Ordre divin "Sois !". C'est dans ce sens qu'il fallait comprendre l'indication donnée à l'alinéa 2 du troisième paragraphe: "le Très-Haut affirme que l'existenciation appartient à la chose, non à Lui ; ce qui Lui appartient est uniquement Son Commandement". Allâh, dont la Volonté ne peut être arbitraire, n'existencie que ce qui est conforme à la nature essentielle des choses. Si leur manifestation extérieure dépend du Commandement d'Allâh, il n'en va pas de même pour leurs essences principielles car celles-ci relèvent, non de la *irâda* (c'est-à-dire de la Volonté principielle envisagée au degré des

Noms divins), mais bien de la *mashî'a* (c'est-à-dire de la Volonté productrice considérée dans son identité "hypostatique" avec l'Essence suprême).

12.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DU COEUR DANS UN VERBE DE SHU'AYB

1. Sache que le coeur - je veux dire le coeur du Connaissant par Allâh - vient de la miséricorde d'Allâh[1] tout en étant plus vaste qu'elle car il renferme Dieu[2] -que Sa majesté soit exaltée!- alors que Sa miséricorde ne Le renferme pas ; du moins est-ce là[3] l'interprétation impliquée par le langage du commun qui affirme que Dieu est l'agent et non l'objet de la miséricorde, et que celle-ci ne peut Lui être applicable.

L'interprétation selon le langage de l'Elite[4] (est la suivante) : Allâh S'est décrit doué de souffle ; et celui-ci vient du "soulagement"[5]. Les Noms divins sont l'essence de ce qu'ils désignent, et qui n'est autre que Lui[6] ; cependant, ils requièrent les réalités essentielles qu'ils Lui confèrent, et ces réalités requises par les Noms ne sont autres que le monde : la Divinité[7] requiert un être qui la reconnaît, la Seigneurie un être qui lui est soumis ; sans cela, elles seraient dépourvues de toute signification propre[8]. Elles ne sont que par lui[9], peu importe qu'il soit envisagé dans sa réalité actuelle ou dans sa prédestination principielle.

Dieu, du point de vue de Son Essence, est **indépendant des mondes**[10] mais il n'en va pas de même pour la Seigneurie.

---

1. Allusion au verset : **Ma miséricorde enveloppe toute chose** (Cor.,7,156).
2. Allusion au hadîth "Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir mais le coeur de Mon serviteur croyant Me contient".
3. C'est-à-dire le fait que la miséricorde ne renferme pas Dieu.
4. Selon laquelle la miséricorde s'étend aussi à Dieu.
5. Allusion à la parole prophétique : "Le Souffle du Tout-Miséricordieux me vient du Yémen". *Nafas* (souffle) est traditionnellement rapproché par Ibn Arabî de *tanfîs* (soulagement) du fait que, par cette parole, le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - désignait en réalité les *Ansâr* (les aides, les auxiliaires).
6. Variante : *laysat* ; on traduit alors "et ils ne sont autres que Lui".
7. Fonction qui correspond au degré des Noms divins.
8. *'Ayn*. Littéralement : sans cela, elles ne sont pourvues de détermination propre (*'ayn*) que par lui.
9. Par le monde, ou par cet être.
10. *Ghanîyun 'an al-'âlamîn* ; expression coranique.

La réalité (véritable) demeure (polarisée) entre ce que requiert la Seigneurie et ce qui revient à l'Essence indépendante des mondes ; cependant la Seigneurie, aussi bien selon sa vérité principielle qu'en tant qu'attribut[11], est cette Essence même. Comme l'antagonisme apparaît au sein de cette réalité par l'effet des rapports conceptuels, Dieu[12] S'est décrit dans les données traditionnelles comme compatissant à l'égard de Ses serviteurs.[13]

Le premier (aspect) auquel Il a accordé un soulagement au moyen de Son Souffle attribué au Tout-Miséricordieux est la Seigneurie ; (Il l'a fait) en existenciant le monde que la Seigneurie requiert de par sa nature propre ; et Il l'a accordé aussi à l'ensemble des Noms divins. A ce point de vue, on peut dire que Sa miséricorde s'étend à toute chose, et qu'elle renferme Dieu ; qu'elle est plus vaste que le coeur, ou de la même ampleur que lui. Voilà pour cette question.[14]

2. Sache aussi que le Dieu Très-Haut, comme il est dit dans le *Sahîh*[15], *change de formes dans la théophanie ; et que, quand* le coeur Le renferme, il ne renferme avec Lui aucune créature : c'est comme s'Il le remplissait. Le sens de ceci est que le coeur, lorsqu'il regarde Dieu au moment où Il Se manifeste théophaniquement à lui, ne peut regarder nul autre avec Lui. Le coeur du Connaissant est d'une ampleur qu'évoque la parole d'Abû

---

11. *Wa-l-ittisâf* ; Jâmî adopte la variante *wa-l-insâf* et comprend "que selon l'équité" (que Dieu doit à Lui-même).

12. *Al-Haqq*. Qâchânî, pour commenter ce passage, s'appuie sur le sens de ce Nom qui comporte l'idée de réalisation (*tahaqquq*) et celle de Droit. La compassion d'Allâh évoque le Coeur divin qui "réalise" les Noms principiels ainsi que la Seigneurie universelle sur les créatures dont la manifestation est requise par les Noms ; et aussi le "Coeur du Monde" par référence implicite au verset final de la sourate *az-Zumar* qui se rapporte au Jugement dernier : **Ils seront jugés au moyen d'*al-Haqq* et il sera dit : "Louange à Allâh le Seigneur des mondes"** (Cor.,*39*,75).

13. Littéralement : il est rapporté dans le hadîth (*khabar*) ce dont Dieu S'est qualifié Lui-même (dans le Coran qui Le proclame *Ra'ûfun bi-l-'ibâd*).

14. Sous-entendu : qui a été soulevée par la mention des interprétations données par le commun et par l'élite.

15. Allusion au hadîth qui a déjà été évoqué dans le chapitre sur Hûd (cf. §9 et notre commentaire).

Yazîd al-Bistâmî ; "Si le Trône, et ce qu'il contient, se trouvait cent millions de fois dans un recoin du coeur du Connaissant, celui-ci ne le percevrait pas"[16]. Junayd a dit dans le même sens: "L'être produit, quand il est joint à l'Eternel, ne laisse plus aucune trace". Un coeur qui renferme l'Eternel, comment pourrait-il percevoir ce dont l'existence est produite ?[17]

3. Dès lors que Dieu Se différencie théophaniquement dans les formes, le coeur s'élargit et se rétrécit nécessairement à la mesure de la forme dans laquelle la théophanie s'opère : il ne la dépasse en rien[18]. Le coeur du Connaissant ou de l'Homme Parfait est comparable à l'emplacement du chaton d'une bague : il ne le dépasse en rien ; au contraire, il a (exactement) sa mesure et sa forme : ronde, si le chaton est rond ; carré, hexagonal, octogonal, etc., si le chaton a telle ou telle de ces formes. Son emplacement dans la bague n'a nulle autre forme que celle qui lui est semblable.

Ceci est l'inverse de ce qu'indiquent les Initiés qui prétendent que Dieu se manifeste théophaniquement à la mesure de la prédisposition du serviteur. Cette doctrine n'est pas la nôtre car (en réalité c'est) le serviteur (qui) apparaît à Dieu à la mesure de la forme dans laquelle Dieu Se manifeste théophaniquement à lui.[19]

La mise au point de cette question (consiste à considérer qu') Allâh Se manifeste théophaniquement de deux façons : en mode invisible et en mode visible[20]. Selon la théophanie invi-

---

16. Cette parole a déjà été citée dans le chapitre 6 (§5).
17. *Kayfa yuhissu bi-l-muhdath mawjûdan.* Si l'on rapporte *mawjûdan* à *yuhissu* plutôt qu à *muhdath* (possibilité envisagée par Jâmî), on comprend : "comment pourrait-il percevoir existentiellement cet être ?"
18. Littéralement : rien du coeur (*min al-qalbi shay'un*) ne dépasse cette forme ; sous-entendu : pour accueillir une autre en même temps. Les mots *min al-qalb* manquent dans le texte d'Afîfî. Il s'agit d'une erreur certaine car il ne signale même pas cette variante, présente dans toutes les autres versions.
19. Le sens de cet alinéa est clairement indiqué par Qâchânî : "Le Connaissant apparaît à Dieu selon Sa Forme ; Dieu apparaît au non-Connaissant à la mesure de sa forme propre.
20. Allusion aux passages coraniques affirmant qu'Allâh est le **Connaisseur de l'invisible et du visible**. La distinction développée ici correspond à celle de

sible, Il confère au coeur sa prédisposition : c'est là la Théophanie essentielle[21] dont la nature propre[22] est le mystère[23]. C'est aussi l'Ipséité, qui Lui revient du fait qu'Il dit de Lui-même "*Huwa*"[24]. Le *Huwa* Lui appartient de toute éternité. Lorsqu'il a - je veux dire le coeur - acquis cette prédisposition, (Dieu) Se manifeste théophaniquement à lui en mode visible[25] : (le coeur)[26] Le voit et (Lui) apparaît alors sous la forme dans laquelle Il S'est manifesté à lui, comme nous l'avons dit. (D'autre part,) le Très-Haut lui confère la prédisposition selon la Parole : **Il a conféré à toute chose Sa disposition (propre), puis Il a guidé**[27], (c'est-à-dire :) puis Il ôte le voile qui Le sépare de Son serviteur de sorte que celui-ci Le voit dans la forme de sa profession de foi : Il est l'essence même de son propre credo. Le coeur et l'oeil ne contemplent jamais que la forme, en Dieu, de sa profession de foi. Le "Dieu" qu'il professe est Celui dont le coeur contient la Forme ; Celui qui s'est manifesté théophaniquement à lui et qu'il reconnaît. L'oeil ne peut voir que le "Dieu professé".

Cette différenciation des credos est évidente. Celui qui conditionne (Dieu) Le reconnaît quand Il Se manifeste dans ce conditionnement mais le méconnaît ailleurs. En revanche, celui qui Le déclare absolu et inconditionné ne Le méconnaît pas : il Le reconnaît en toute forme par laquelle Il Se diversifie et Lui

---

l'Effluve sanctissime de l'Essence (*al-fayd al-aqdasi adh-dhâtî*) et de l'Effluve sacrée des Attributs (*al-fayd al-muqaddasi as-sifâtî*) ; cf. chap. 1 §1.

21. *At-tajallî adh-dhâtî.* Michel Vâlsan a indiqué que, par la Théophanie essentielle, "est réalisé l'aspect suprême de l'Homme Universel car il se rapporte à l'Identité Suprême pleinement réalisée" (cf. *Etudes Traditionnelles*, 1966, p.261).
22. *Haqîqa.*
23. *Ghayb* ; c'est le même terme que celui qui a été traduit par "invisible".
24. Référence implicite à Cor.,*112*,1 : **Dis : Lui (*Huwa*) Allâh est Un.**
25. Littéralement : en mode de théophanie visible dans le monde visible.
26. La Vision théophanique comporte constamment des rapports d'inversion entre l'agent et l'objet de la vision. Tout en reprenant l'interprétation courante reproduite ici, Nâbulusî adopte et justifie longuement celle qui considère que c'est Dieu ici qui voit le coeur. Pour Bâlî, c'est le coeur qui voit, mais ensuite c'est Dieu "qui apparaît alors".
27. Cor.,*20*,50. Les mots "puis Il a guidé" ne sont pas repris dans les versions du texte proposées par Afîfî et dans le commentaire de Jandî.

confère, à partir de lui, la mesure de la forme dans laquelle Il S'est manifesté à lui, et cela indéfiniment car les formes[28] de la théophanie ne comportent aucune limite où il faudrait s'arrêter. De même, la science d'Allâh[29] : elle n'a, pour le Connaissant, aucune limite à laquelle il s'arrêterait ; au contraire, étant un Connaissant, il réclame à tout moment un supplément de cette science: **Mon Seigneur, fais-moi croître en Science ! Mon Seigneur, fais-moi croître en Science ! Mon Seigneur, fais-moi croître en Science !**[30] La réalité est sans fin des deux côtés.[31]

4. Cela, si tu dis "Dieu" et "créature"[32], car si tu considères Sa Parole : "...Je suis son pied par lequel il avance, sa main par laquelle il saisit, sa langue par laquelle il parle..." et ainsi de suite pour toutes les facultés et pour toutes les parties du corps qui en sont les organes, tu n'établis plus aucune séparation et tu dis : "La réalité existenciée[33] est Dieu toute entière ou créature toute entière" ; Il est créature sous un aspect et Dieu sous un autre : l'essence est unique ; la forme de Ce qui est manifesté dans la théophanie est identique à la forme de celui qui en est le support ; Il est Celui qui se manifeste et Celui à qui Il Se manifeste. Vois comme l'Ordre divin relatif aux aspects principiels exprimés par les Noms divins[34] est étrange, tant au point de vue de Son Ipséité qu'au point de vue de Sa relation au monde !

Qui est ici ? Qu'est-ce qui est là ?
L'un est l'essence de l'autre.
Qui Le considère universel Le particularise.
Qui Le considère particulier L'universalise.

---

28. Variante : la forme.
29. Ou par Allâh.
30. Cf. Cor.,*20*,114.
31. C'est-à-dire : tant pour ce qui concerne les théophanies que pour ce qui concerne l'accroissement de science qui en résulte pour le serviteur.
32. C'est-à-dire si tu sépares les deux aspects.
33. *Amr*. Sur le sens de ce terme, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XI.
34. Nous suivons la construction de la phrase indiquée par Jâmî, qui nous paraît s'imposer.

Nulle essence qui ne soit l'autre.
Sa lumière est Son obsurité.
Qui oublie ceci
ne trouve en lui que ténèbres.
Seul connaît ce que nous disons
un serviteur doué d'inspiration (véritable).

5. **En vérité, il y a en cela un rappel pour celui qui est doué de coeur"...**[35] : du fait de ses "retournements"[36] dans la diversité des Formes et des Attributs. Il n'a pas dit : "pour celui qui est doué d'intellect" car l'intellect conditionne, et réduit la manifestation à une qualification unique, ce qui est contraire à la réalité véritable. Il ne s'agit pas d'un rappel pour ceux qui sont doués d'intellect[37], ceux qui professent des credos, qui se déclarent mécréants les uns les autres et qui se maudissent.

Et ils n'ont pas de défenseurs[38]. En effet, la Divinité professée par l'un n'a aucun pouvoir sur celle professée par l'autre. Celui qui s'en tient à un credo défend sa conception de la Divinité et repousse (toute autre) ; mais ce que renferme[39] son credo[40] ne lui est d'aucun secours et demeure sans effet sur le credo de celui qui s'oppose à lui. De même, cet opposant ne doit attendre aucun secours de la Divinité présente dans son propre credo[41] : **ils n'ont donc pas de défenseurs**. Dieu a nié que les Divinités dogmatiques puissent être d'un secours quelconque lorsqu'elles sont envisagées séparément. Ce qui est secouru, c'est la Synthèse ; ce qui secourt, c'est la Synthèse. Dieu, pour le Connaissant, est le Connu qui n'est jamais renié. Les

---

35. Cor.,*50*,37.
36. *Taqallub*, terme de la même racine que *qalb* et sur lequel Ibn Arabî s'appuie constamment pour exposer la doctrine initiatique du coeur.
37. Sous-entendu : et non d'un coeur.
38. Cor.,*3*,22 et autres.
39. Il faut lire *wa dhâlika-lladhî fî i'tiqâdi-hi*. Le mot *alladhî* manque dans le texte de l'édition Afîfî.
40. C'est-à-dire la Divinité conditionnée qu'il adore.
41. Puisqu'elle est incapable de convaincre son adversaire.

"Gens du Connu"[42] en ce monde seront les "Gens du Connu" dans la vie future.

C'est pour cela qu'Il a dit : **pour celui qui est doué d'un coeur** ; car celui-là acquiert la science des "retournements"[43] de Dieu dans les formes (principielles) grâce à ceux qui s'opèrent dans les formes apparentes[44]. C'est à partir de lui-même qu'il connaît "Lui-même"[45] car "lui-même"[46] n'est autre que l'Ipséité de Dieu.

Nulle chose ne peut exister dans l'univers en étant autre que l'Ipséité de Dieu[47], car elle est cette Ipséité même : "Lui"[48] est le Connaissant, Celui qui sait, qui reconnaît dans telle forme, et "Lui" est Celui qui n'est pas Connaissant[49], qui ne sait pas, qui ne reconnaît pas dans telle autre forme. Voilà ce qui est imparti à celui qui connaît Dieu au moyen de la théophanie et de la contemplation de l'Etre synthétique[50]. C'est cela Sa Parole

---

42. *Ahl al-mâ'rûf* : les Réalisés qui reconnaissent Allâh en toute forme. Dans ce contexte, "connaître" équivaut à "reconnaître" : selon Qâchânî, Dieu, pour le Connaissant, est Celui qui est reconnu partout et qui n'est méconnu nulle part.
43. *Taqlîb* (Qâchânî, Bâlî) ou *taqallub* (Jandî, Afîfî).
44. *Ashkâl*, pluriel de *shakl* qui désigne la forme apparente, s'oppose ici à *suwar*, pluriel de *sûra* qui désigne la forme "intérieure". Celle-ci comporte, suivant les contextes, une signification géométrique, philosophique ou métaphysique.
45. *Nafsa-Hu*. Ce mot n'a pas ici le sens d'"âme" mais celui d'"identité". Cf. la parole de Jésus rapportée dans Cor.,5,116 : **Tu sais ce qui est en moi (*nafsî*) et je ne sais pas ce qui est en Toi (*nafsi-ka*)** où, selon les commentaires ésotériques, "en moi" et "en Toi" désignent le même principe métaphysique.
46. Ou "Lui-même".
47. Cette phrase contient trois mots d'une même racine qui, fondamentalement, désigne la manifestation de l'Etre : *kawn* (traduit ici par "univers" ; il s'agit de l'univers manifesté), *kâ'in* (traduit ici par "exister", participe actif) et *yakûna* (traduit ici par "en étant"). Cette coïncidence ne semble pas comporter de signification particulière ; du reste, selon Afîfî, le terme *kâ'in* ne figure pas dans certains manuscrits. Austin n'est pas de cet avis et traduit "*no (determined) being, now or in the future, is other than His Identity*" (p.151).
48. *Huwa*.
49. L'Ipséité comporte l'ensemble des qualifications et des formes manifestées ; elle revêt donc la qualification d'ignorance du simple fait qu'il y a des êtres ignorants. Cette qualification ne contredit en rien l'Omniscience divine car l'ignorance, pour Dieu, est un pur néant qui n'est doué de réalité apparente qu'en raison du caractère illusoire de la manifestation.
50. *'Ayn al-jam'*.

pour celui qui est doué d'un coeur : qui se diversifie dans les retournements.

Quant aux "Gens de la Foi", ceux qui croient aveuglément - qui croient aveuglément dans ce que les prophètes et les envoyés transmettent de la part de Dieu, non ceux qui suivent (sans discernement) les spéculatifs ou (qui suivent) ceux qui interprètent les données traditionnelles en s'appuyant sur des arguments (purement) rationnels - ceux là donc qui croient dans les envoyés - qu'Allâh répande sur eux Ses Grâces unitives et Sa Paix ! - sont visés par la Parole du Très-Haut : **...ou qui prêtent l'oreille...**[51] à ce qui est transmis par les données traditionnelles communiquées par la bouche des prophètes - qu'Allâh répande sur eux Ses Grâces unitives et Sa Paix ! - **...et qui est...**, c'est-à-dire celui qui a prêté l'oreille, **...témoin**. (Par ces derniers mots) Il a attiré l'attention sur la Dignité de l'Imaginaire[52] et sur son utilisation (rituelle) ; c'est sa parole - sur lui la Paix ! - au sujet de l'excellence : "que tu adores Allâh comme si tu Le voyais" et (sa parole) : "Allâh est dans la *qibla* de celui qui accomplit la prière rituelle" ; c'est pourquoi celui-ci est "témoin"[53].

En revanche, celui qui suit aveuglément le rationnaliste spéculatif, et qui est conditionné par lui, n'est pas "celui qui a prêté l'oreille" car ce dernier est nécessairement "témoin" de ce que nous avons mentionné[54] : tant qu'il ne l'est pas, il n'est pas concerné par ce verset. Ce sont ceux[55] dont Allâh a dit : **Lorsque ceux qui auront été suivis déclineront leur responsabilité**

---

51. Cor,*50*,37. C'est la suite du verset qui a été commenté dans le premier alinéa.
52. Sur cette Dignité, cf. les chapitres 6 et 9.
53. Sous-entendu : lorsqu'il accomplit la prière selon l'excellence ; ce qui est nécessairement le cas s'il fait partie de ceux qui "prêtent l'oreille".
54. C'est-à-dire : témoin de ces renversements divins incessants dans la diversité des formes que le rationaliste ne peut reconnaître comme tels ; ou témoin de la présence d'Allâh dans la *qibla* de l'orant.
55. Il s'agit de ceux qui suivent les rationalistes spéculatifs.

à l'égard de ceux qui les auront suivis[56], car les envoyés n'agissent pas ainsi à l'égard de ceux qui les suivent[57].

Réalise, ô Compagnon, ce que je viens d'évoquer pour toi à propos de la "Sagesse du coeur" !

6. Elle est attribuée spécialement à Shu'ayb du fait du "mouvement dans toutes les directions"[58] dont les ramifications sont innombrables. Chaque profession de foi en est une : toutes[59] sont des ramifications ; je veux dire : les professions de foi.

Lorsque **le voile sera ôté**[60], chacun connaîtra un dévoilement conforme à son credo. Il peut néanmoins se faire que ce dévoilement en diffère (d'une part) pour ce qui concerne la Décision (divine), conformément à Sa Parole : **Et leur apparaîtra de la part d'Allâh ce qu'ils n'avaient pas anticipé**[61]. La plupart de ces différences concernent la Décision divine. Ainsi, les Mu'tazilites[62] sont convaincus[63] qu'Allâh mettra à exécution Sa menace à l'égard de celui qui a désobéi s'il meurt sans s'être repenti. Pourtant, s'il est dans ce cas tout en faisant l'objet d'une miséricorde auprès d'Allâh - une providence ayant établi précédemment en sa faveur qu'il ne sera pas châtié - il trouvera Allâh **Tout-Pardonnant, Très-Miséricordieux**[64] de sorte que **lui apparaîtra de la part d'Allâh ce qu'il n'avait pas anticipé**.

(D'autre part), s'agissant de l'Ipséité, certains serviteurs décrètent dans leurs professions de foi qu'Allâh est comme ceci ou comme cela. Lorsque le voile sera ôté, ils verront la forme de

---

56. Cor.,*2*,66.

57. Littéralement : des suiveurs qui les suivent ; sous-entendu : à la différence des rationalistes spéculatifs.

58. *Tasha''ub*, mot de la même racine que Shu'ayb. Cette notion n'est pas sans rappeler le "vortex sphérique universel" dont parle René Guénon.

59. *Hiya*. On considère généralement que ce pronom se rapporte au terme *i'tiqâdât* sous-entendu. Nâbulusî sous-entend plutôt *hikma* : "(la Sagesse de Shu'ayb) est toute entière ramifications".

60. Allusion à Cor.,*50*,22.

61. Cor.,*39*,47.

62. Il s'agit d'une des principales écoles théologiques de l'Islam.

63. *Ya'taqidû*. C'est le verbe correspondant à *i'tiqâd* (credo, profession de foi).

64. Association de Noms divins fréquente dans le Coran.

leur credo, qui est vraie ; sans cela, ils n'en auraient pas fait leur credo[65]. Toutefois ce qu'ils avaient ainsi "noué"[66] sera défait. Le credo disparaîtra et fera place à une science obtenue par une contemplation (directe). Quand **le regard sera devenu perçant**[67] il ne deviendra plus jamais faible. La diversité des théophanies dans les formes fera que ces serviteurs verront apparaître alors ce qui diffèrera de leur credo, car les théophanies ne se répètent pas[68] ; de sorte que (le verset) **leur apparaîtra de la part d'Allâh...** au sujet de l'Ipséité **...ce qu'ils n'avaient pas anticipé** se vérifie aussi à propos de cette dernière.

Nous avons évoqué la forme de ce progrès posthume au sein des Connaissances divines dans notre *Livre des Théophanies*[69] où nous avons mentionné nos rencontres en mode intuitif avec certains Initiés[70], ainsi que l'aide que nous leur avons apportée en ce domaine en leur enseignant ce qu'ils ignoraient.

C'est là une des choses les plus étranges que cette progression constante dont (l'homme) n'a pas conscience à cause du voile subtil et léger[71], et de la ressemblance (trompeuse) des formes (successives), évoquées par exemple dans la Parole du Très-haut **...alors que leur sera donnée une forme similaire**[72]. Pourtant, l'une n'est pas l'autre car, pour le Connaissant qui sait

65. Littéralement : qui est vraie de sorte qu'ils en avaient fait leur credo. Rappelons qu'il s'agit ici de la forme intérieure et principielle qui fonde et justifie leur profession de foi. Cette forme est un des "Visages du Vrai".

66. *'Uqda* (noeud) est de la même racine que *'aqîda* (credo, profession de foi). Ce rapprochement fait aparaître la Connaissance comme un "dénouement", c'est-à-dire une "délivrance".

67. Autre allusion à Cor.,*50*,20.

68. Allusion à la doctrine de la "non-répétition" dans l'Existence.

69. En sa qualité de Maître spirituel suprême, Ibn Arabî a le pouvoir de guider vers la perfection, en dehors des conditions de l'existence corporelle, les plus grands Saints de l'Islam (Junayd, Chiblî, Dhû-n-Nûn al-Misrî, etc.) ; cf. *Kitâb at-Tajaliyyât*, le *Tajallî* 54 et les suivants.

70. *Min at-tâ'ifa.*

71. Sous-entendu : que cette progression comporte. L'homme ordinaire n'a pas conscience de la Théophanie permanente qui assure le renouvellement de la création à chaque instant.

72. Cor.,*2*, 25.

qu'elles sont similaires[73], deux choses similaires sont (nécessairement) autres ![74]

Celui qui maîtrise la réalisation voit la multiplicité dans l'unité. Il sait de même que les Noms divins, en dépit de la multiplicité et de la diversité des aspects principiels auxquels ils correspondent, désignent un Etre unique ; mais il s'agit alors d'une multiplicité (purement) conceptuelle, tandis que, dans le cas de la théophanie, il s'agit d'une multiplicité contemplée directement dans un Etre unique.[75] De même encore, la matière intervient dans la définition de toute forme (corporelle) ; cependant, en dépit de la multiplicité et de la diversité de ces formes, elle n'est véritablement qu'une substance unique qui est leur "matière première".[76]

Celui qui se connaît soi-même d'une telle connaissance connaît son Seigneur[77] qui l'a créé "selon Sa Forme" ; ou plutôt, Il est l'essence de son ipséité et de sa réalité propre[78]. Pour cette raison, aucun savant n'a accès à la connnaissance de "soi-même" et de sa réalité véritable à l'exception des "divins" d'entre les envoyés et les Sûfîs[79].

Quant aux spéculatifs et aux rationnalistes d'entre les Anciens[80] et les théologiens, aucun d'eux, lorsqu'il traite du "soi" et de sa nature, n'atteint cette réalité, car la spéculation rationnelle est à jamais incapable de la communiquer. Celui qui re-

---

73. Nâbulusî adopte la variante *min haythu anna-humâ* et comprend que, pour le Connaissant, deux choses similaires sont autres en tant qu'elles sont similaires, ce qui ne modifie guère le sens.

74. Au "renouvellement de la création à tout instant" correspondent les "retournements incessants" du coeur du Connaissant.

75. La doctrine du coeur permet de placer l'enseignement sur les "rapports de l'unité et de la multiplicité" (cf. *Les états multiples de l'Etre,* chap. V) dans une perspective initiatique.

76. Le même enseignement est illustré cette fois au moyen d'une analogie tirée de l'ordre cosmique. La "matière première" n'est autre que la *materia prima* ou "Substance universelle" au sens où l'entend René Guénon ; cf. *Le Règne de la Quantité,* chap. I et II.

77. Allusion à la parole : "Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur".

78. *Haqîqati-hi.* Bâlî comprend plutôt "il est l'essence de Son Ipséité et de Sa réalité propre.

79. C'est-à-dire les détenteurs de la Sagesse divine.

80. Il s'agit vraisemblablement des philosophes grecs.

cherche la science à ce sujet au moyen de la spéculation rationnelle s'efforce "d'engraisser ce qui est déjà enflé" et d'"attiser là où il n'y a pas de feu"[81] ! Nul doute qu'il fait partie de **ceux dont l'effort s'est égaré dans la vie de ce monde alors qu'ils sont convaincus d'avoir agi d'une manière excellente**[82]. Celui qui recherche une chose sans suivre le chemin qui y mène n'arrivera pas à la connaître véritablement.

7. Qu'elle est belle, cette parole qu'Allâh le Très-Haut a dite au sujet du monde et de ses transformations à chaque souffle : qu'il est **dans une création nouvelle**[83] au sein de l'Etre unique ! Il a dit de certains -mais cela vaut pour la plus grande partie du monde- : **...mais plutôt, ils sont dans la confusion du fait**[84] **d'une création nouvelle**[85], de sorte qu'ils n'ont pas connaissance du renouvellement de l'existence[86] à chaque souffle.

Il est vrai que les Ash'arites[87] l'ont compris pour certaines catégories existentielles, notamment les "accidents"[88], et que les Sophistes[89] l'ont compris pour l'ensemble du monde ; c'est pourquoi les rationalistes unanimes les ont déclarés ignorants. Et pourtant, ces deux écoles sont (elles aussi) dans l'erreur : les Sophistes car, tout en affirmant cette transformation (incessante) du monde dans son ensemble, ils ne comprennent pas l'unité de la substance qui est le support de sa forme[90] de sorte

---

81. Arabismes destinés à souligner le ridicule d'une telle tentative. Austin traduit au moyen d'un anglicisme équivalent : "*he is flogging a dead horse*".
82. Cor.,*18*,104.
83. Cette expression intervient dans le Coran à plusieurs reprises.
84. Mais aussi "au sujet" d'une création nouvelle. La création nouvelle est à la fois la cause et le sujet de leur incertitude.
85. Cor.,*50*,15. Il s'agit des peuples mentionnés dans les vers précédents.
86. *Tajdîd al-amr*.
87. Autre école théologique, souvent opposée aux Mu'tazilites dont il a été question plus haut (cf. *supra*, note 61).
88. Au sens philosophique du terme.
89. *Al-Husbâniyya* (Qaysarî adopte la lecture *jismâniyya*). A la suite de Qâchânî, ce terme est généralement interprété comme désignant les "Sophistes", sans que l'on sache trop à qui il est fait réellement allusion. Ce que dit Ibn Arabî suggère plutôt une référence à l'enseignement du présocratique Héraclite d'Ephèse.
90. Littéralement : de cette forme. Afîfî signale une variante selon laquelle il faudrait comprendre "de la forme", d'une facon générale.

que la substance ne peut être douée de réalité actuelle sans la forme tout comme celle-ci ne peut être conçue sans la substance[91] ; si les Sophistes avaient également affirmé cela, ils auraient atteint le degré de la réalisation véritable sur ce sujet. Quant aux Ash'arites, ils ignorent que le monde tout entier n'est qu'une réunion d'"accidents" et que, par conséquent, il se modifie à tout instant puisque l'accident ne peut subsister (par lui-même) à deux instants successifs.

Ceci[92] apparaît dans les définitions données aux choses : quand ils définissent une chose, les accidents apparaissent clairement dans leurs définitions, et aussi le fait que les accidents ainsi mentionnés sont la substance même de cette chose ainsi que sa réalité propre qui est pourtant censée subsister par elle-même ! Or, l'accident comme tel ne peut subsister par lui-même, de sorte que (selon eux) de la réunion d'éléments qui ne peuvent subsister par eux-mêmes serait issu un être qui peut subsister par lui-même ! Par exemple l'espace, qui fait partie de la définition (qu'ils donnent) de la "substance subsistant par elle-même" appartient (selon eux) à son essence ; de même sa capacité[93] d'être le support d'accidents ferait partie de sa définition essentielle. Or, il ne fait aucun doute que cette capacité est un accident, car, ne pouvant subsister par elle-même, elle suppose un être capable : celui-ci appartient donc à cette "substance"en mode essentiel. L'espace est également un accident puisqu'il suppose un être doué d'étendue ; il ne peut sub-

---

91. La forme est mise ici en correspondance avec le pôle essentiel et lumineux de l'existence puisque c'est par elle que la "réalité actuelle" d'*al-wujûd* est manifestée. La substance, qui représente le pôle passif, peut être conçue mais, tout comme la *mashî'a* divine qu'elle représente par rapport à la manifestation universelle, elle est dépourvue de réalité actuelle, et par conséquent de qualités, de sorte que, comme l'indique René Guénon, elle est tout à fait "inintelligible". Ibn Arabî reproche à l'enseignement des *Husbâniyya* de méconnaître la doctrine de la Substance universelle (la *Prakriti* de la tradition hindoue).

92. C'est-à-dire leur erreur ; ou bien le fait que le monde tout entier est une réunion d'accidents. Ibn Arabî va démontrer l'erreur des Ash'arites en les mettant en contradiction avec eux-mêmes : les éléments qui interviennent dans la définition des êtres sont considérés par eux comme "appartenant à leur essence" (*dhâtî*), alors qu'il s'agit en réalité d'accidents ne pouvant subsister par eux-mêmes.

93. C'est-à-dire la capacité de cette substance.

sister par lui-même. Ces deux caractéristiques ne peuvent être considérées comme surajoutées à la substance ainsi définie, car les éléments essentiels qui interviennent dans une définition font partie de l'essence et de l'ipséité de l'objet qu'elle définit. On doit donc conclure (de ce qu'ils disent) que ce qui ne peut subsister à deux instants successifs subsiste à deux instants successifs et (même) davantage ; et que ce qui ne peut subsister par soi-même est devenu ce qui peut subsister par soi-même ! Ils ne se rendent pas compte de leurs contradictions ; c'est eux **qui sont dans la confusion du fait d'une création nouvelle** !

Quant aux Gens du dévoilement intuitif, ils voient qu'Allâh Se manifeste théophaniquement dans chaque souffle et que les théophanies ne se répètent jamais. Ils voient ainsi, par une contemplation directe, que toute théophanie apporte une création nouvelle et en fait disparaître une autre. Cette disparition n'est autre que l'"extinction" au moment où la théophanie se produit et la "subsistance" du fait de ce qu'apporte cette théophanie nouvelle. Comprends donc !

COMMENTAIRE

La Sagesse du coeur est attribuée à Shu'ayb pour deux raisons. La première n'est pas mentionnée par Ibn Arabî ; il s'agit de l'ordre donné par ce prophète à son peuple de **mesurer avec équité** et de **peser avec une balance juste** de manière à **ne pas causer de tort aux hommes**[1] . La seconde, étroitement liée à la première, est mentionnée au paragraphe 6 et se rapporte au nom "Shu'ayb" dont la racine contient l'idée de "ramifications" s'étendant dans toutes les directions à partir d'un centre. Ces deux indications évoquent la fonction du coeur qui est considéré comme le centre de l'être parce qu'il est physiquement le centre du corps. Selon un hadîth prophétique, c'est lui qui maintient la santé des organes et des membres parce qu'il assure l'équilibre du corps dans son ensemble, donnant à chacune de ses parties sa part et le "régissant avec justice". Il représente l'"unité de l'ensemble des facultés"[2] corporelles et spirituelles, et c'est pourquoi il est considéré aussi, dans le *Tasawwuf*, comme l'organe par excellence de la Connaissance métaphysique et de la réalisation initiatique.

René Guénon a montré que le centre de l'espace n'est autre que le point dont il procède, mais que ce point n'est pas de nature spatiale. De même, le coeur contient en lui une "cavité secrète", un "germe" qui est "le point de contact avec le Divin"[3] . Ce "centre du coeur" est lui-même de nature divine, ce qui confirme la fonction cognitive et réalisatrice du coeur car Dieu ne peut jamais être connu véritablement que par Lui-même ; il est appelé en arabe "*lubb*", terme qui a aussi le sens de "moelle". C'est pourquoi les commentateurs de notre chapitre rapprochent le verset cité dans le paragraphe 5 : **En vérité, il y a en cela un rappel pour celui qui est doué de coeur** de cet autre : **En vérité il y a en cela un rappel pour ceux qui sont doués de moel-**

---

1. Cor.,7,85 ; 11,85 ; 26,181-183.
2. Expression reprise aussi bien par Jandî que par Qâchânî.
3. *Le Grain de sénevé*, p. 434 des *Symboles fondamentaux*.

les (*ulû-l-albâb*)[4]. Le "*lubb*", qui n'est autre que le "noyau d'immortalité", est défini par Jandî de la façon suivante : "Dieu, en tant qu'Il est présent en toute chose et en toute créature est le *lubb* de toute chose" ; c'est aussi la "Face de Dieu" dont il est dit dans le Coran : **Toute chose périt sauf Sa Face**[5]. Ce verset comporte une application initiatique qui souligne un autre aspect de la fonction du coeur : si, d'une part, le Très-Haut ne peut être connu que par Lui-même, d'autre part la contemplation directe et la réalisation effective de Sa Présence lorsqu'Il est "contenu dans le coeur" exclut toute "association" avec "autre que Lui". C'est le sens de la parole d'Abû Yazîd citée à la fin du paragraphe 2 : "Si le Trône et ce qu'il contient se trouvaient cent millions de fois dans un des coins du coeur du Connaissant, il ne le percevrait pas".

D'autres enseignements relatifs au coeur sont liés aux significations de la racine du mot *qalb* (qui évoque l'idée de "retournement" ou de "renversement") et de la racine *q-b-l* qui lui est semblable car elle comporte les mêmes lettres. René Guénon a indiqué que celle-ci "en hébreu et en arabe signifie essentiellement le rapport de deux choses qui sont placées l'une en face de l'autre" ; et il précisait : "De ce rapport résulte aussi l'idée d'un passage de l'un à l'autre des deux termes en présence, d'où des idées comme celle de recevoir, d'accueillir, d'accepter..."[6]. Effectivement, la racine *q-b-l* comporte en arabe le sens de "réceptacle" qui convient éminemment au coeur envisagé en tant que "support des Epiphanies divines". A ce point de vue, l'idée de "renversement" est également présente, puisque le coeur apparaît alors comme le "miroir d'Allâh"[7] et comme la manifestation de la Forme divine, ce qui est la définition du Califat.

Maintenant, le principe fondamental selon lequel il n'y a pas de répétition dans l'existence explique que le Très-Haut "ne se manifeste pas par une seule forme en même temps à deux êtres, ni par la même

---

4. Cor.,39,21. Ce rapprochement explique que le coeur puisse être quelquefois identifié au *lubb*. En ce cas, le "centre du coeur" est qualifié comme étant le "*lubb* du *lubb*" ; cf. Jandî : "Ce Dieu dont le coeur est le Trône est le *lubb* du *lubb*".
5. C'est-à-dire, selon l'interprétation ésotérique : sauf la Face de Dieu dans cette chose, c'est-à-dire son *lubb*.
6. Cf. *Qabbalah* , p. 61 de *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*.
7. Ceci explique que le coeur, en tant que réceptacle de la Divinité, ait pour symbole géométrique le triangle inversé. La notion de "miroir d'Allâh" est évoquée par le nombre du mot *qalb* qui est 132, double de 66 qui est le nombre du Nom de Majesté.

deux fois au même être"[8]. Cette différenciation constante de la théophanie dans des formes diverses entraîne des modifications concordantes de la forme du coeur du Connaissant car celui-ci ne cesse de refléter les manifestations changeantes de la Forme divine. Cet aspect évoque, quant à lui, l'idée de "retournements" sans fin exprimée par les termes *taqlîb* et *taqallub* tirés, eux aussi, de la racine du mot *qalb*. Grâce à ce renouvellement continuel des théophanies, l'être progresse en science réalisatrice, ce qui montre de manière plus précise comment et pourquoi le coeur apparaît comme l'organe de la Connaissance et de la réalisation métaphysique.

L'Homme Parfait contient principiellement toutes les formes. Il est à la fois le Coeur divin et le Coeur du Monde. Son emblème est le triangle inversé qui symbolise la miséricorde providentielle de Celui qui soutient et régit tout l'univers. A ce degré, le nombre du mot *qalb* (qui est 132) peut être identifié à celui de"Muhammad"[9] qui signifie littéralement "le lieu de la proclamation de la Louange (universelle)"[10]. En tant que Pôle "universel" ou "céleste", le Coeur divin correspond au Metatron de la tradition hébraïque dont René Guénon rappelait[11] qu'il est "l'auteur des théophanies dans le monde sensible". A ce point de vue, sa fonction est celle de l'"Esprit régulateur" ou "Esprit de Justice"[12] évoqué dans le Coran aussi bien par le nom du prophète Shu'ayb que par la Sagesse qui le caractérise.

1. La nature paradoxale du coeur, "centre de l'être" et "forme divine", se reflète dans les données traditionnelles qui le concernent : la miséricorde divine "enveloppe toute chose" ; elle enveloppe donc également le coeur et apparaît ainsi comme "plus vaste que lui". Cependant, "le coeur du serviteur croyant contient Dieu" alors que Sa miséricorde ne peut Le contenir puisqu'elle exprime uniquement un Attribut divin. Davantage encore : lorsque Dieu remplit le coeur, le Trône du Tout-Miséricordieux, siège de la miséricorde universelle, est anéanti en lui ; comment donc le Trône pourrait-il "envelopper Dieu" ?

---

8. Cf. Ibn Arabî, *La Prière sur le Prophète*, *Etudes Traditionnelles*, 1974, p.246.
9. M + H + M + M + D = 40 + 8 + 40 + 40 + 4 = 132.
10. En effet, il peut être considéré comme un "masdar de IIème forme". Dans l'art calligraphique, ce nom est représenté sous la forme d'un centre rayonnant.
11. Par référence à *La Kabbale juive* de Vulliaud ; cf. *Le Roi du Monde*, chap.III. Cet aspect a été mentionné déjà à propos du Verbe de Shîth.
12. Cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXIII.

Ces paradoxes ne peuvent être résolus qu'à la lumière de la doctrine métaphysique du *Tawhîd* : Dieu est "indépendant" sous le rapport de Son Essence mais non sous celui de Ses Noms qui, tout en étant autres que Lui, ne peuvent être manifestés qu'avec le monde ; à ce point de vue, ils sont, eux aussi, l'objet de Sa Miséricorde. La Miséricorde "enveloppe Dieu" sous le rapport de Ses Noms ; elle est "plus vaste " que le coeur lorsque celui-ci est considéré comme un réceptacle, ou "de la même ampleur que lui" s'il s'agit du coeur du Connaissant Parfait. Celui-ci contient Dieu dans l'unité et la totalité de Ses Noms et s'identifie, par là-même, au Trône du Tout-Miséricordieux.

2. Selon Qâchânî, le coeur du Connaissant véritable "ne peut voir que par Lui, ne voit que Lui et n'a plus conscience, ni de lui-même, ni d'autre que lui".

3. Ce paragraphe contient un enseignement applicable à l'ensemble des *Fusûs*. Le coeur est comparé à l'emplacement du chaton d'une bague. Il convient d'envisager trois éléments : la bague (*khâtim*); l'emplacement du chaton de la bague (*mahall fass al-khâtim*) ; et enfin le chaton lui-même qui correspond, soit à la partie de la bague où est enchassée la pierre précieuse, soit à la pierre elle-même. Cette seconde acception semble bien être celle envisagée par Ibn Arabî puisqu'il déclare que l'emplacement du chaton a la même forme que celui-ci, ce qui se comprend mieux si ce terme désigne la pierre : l'emplacement de la pierre, auquel est comparé le coeur, a la même forme que le chaton qui représente la théophanie. Si l'on applique ce symbolisme au texte des *Fusûs*, il apparaît que les chatons figurent les Sagesses et les emplacements où ces chatons sont enchâssés les coeurs, c'est-à-dire les différentes manifestations du Verbe qui contiennent ces Sagesses et les communiquent aux hommes.

La doctrine que le Cheikh al-Akbar expose ici de manière allusive et synthétique est en réalité fort complexe. Qâchânî n'envisage que deux cas : celui du Connaissant véritable qui reconnaît Dieu en toute forme et dont le coeur est dans des retournements incessants, et celui de l'ignorant qui ne reconnaît Dieu qu'en l'identifiant à une forme particulière et qui L'ignore dès lors qu'Il prend une forme différente de celle dont il a fait son credo. Cette interprétation paraît insuffisante pour rendre compte du contenu de ce paragraphe que le commentaire de Jandî explique d'une façon plus adéquate. Le Connaissant est assimilé ici à l'Homme Parfait. Le coeur de celui-ci inclut

toutes les formes puisqu'il contient Dieu. Etant lui-même selon la Forme divine, il actualise la Forme Parfaite ou Totale qui, en tant que telle, ne peut être ni figurée ni extériorisée, car elle contient le Tout, à la fois "instantanément" et "simultanément". En revanche, sous le rapport de sa manifestation extérieure, l'Homme Universel revêt des formes multiples et successives qui correspondent à des théophanies diverses. Les saints et les prophètes représentent des "expressions" et des "formulations" particulières du degré suprême de la réalisation, qui ne comporte ni "association" ni "répétition"[13]. Si une multitude d'êtres ont pu atteindre ce degré en ce monde, cela signifie que chacun d'eux a réalisé le "Tout Universel" sans que cette pluralité puisse affecter en aucune façon l'unité synthétique de ce Tout. Cependant, la "personnalité"[14] de chaque Verbe est conforme à la théophanie particulière dont il est le support ; l'"emplacement du chaton" prend nécessairement la forme de celui-ci, faute de quoi il ne pourrait le recevoir. C'est pourquoi, envisagés dans leur manifestation, les coeurs des Verbes revêtent des formes particulières et successives représentées par Ibn Arabî au moyen des figures géométriques qu'il énumère : le carré, l'hexagone, l'octogone, etc. C'est pourquoi aussi les théophanies se succèdent et se modifient constamment car, si toutes manifestent un aspect de la Vérité divine, aucune ne peut prétendre la contenir et l'exprimer dans sa totalité ; d'où la demande incessante : "Mon Seigneur, fais-moi croître en science".

4. Les doctrines de la théophanie, du Califat et des dons divins impliquent une dualité fondamentale : celle de "l'auteur" des manifestations théophaniques et de leurs "réceptacles" ; celle du Calife et de Celui qui l'a préposé ; celle du Donateur universel et des bénéficiaires de Ses dons. Ibn Arabî souligne ici la relativité de ce point de vue en rappelant les prérogatives de la doctrine suprême par référence au hadîth sur "le serviteur que Dieu aime". A la lumière de cette doctrine, la notion de califat n'est plus applicable car Dieu est à la fois la source des théophanies et leur réceptacle, le Donateur et le Bénéficiaire, ou encore, selon l'enseignement qui a été exposé dans le premier paragraphe, le Tout-Miséricordieux et Celui qui fait l'objet de la miséricorde.

---

13. Cf. le commentaire de M. Vâlsan sur l'extrait de la *Prière sur le Prophète* qui a été mentionné plus haut (cf. note 8 du commentaire).

14. Au sens où René Guénon entend ce terme au chapitre II de *L'homme et son devenir*.

- L'un est l'essence de l'autre

Il n'y a que Lui (évoqué dans le premier hémistiche par le pronom "qui") en tout être (évoqué par le pronom "que") car Il est son essence.

- Qui Le considère universel Le particularise

Puisqu'il Lui donne comme particularité d'embrasser le tout. En revanche, celui qui Le considère en tant qu'Il est l'essence des êtres particuliers L'universalise puisqu'Il apparaît ainsi comme comprenant la totalité des êtres.

- Nulle essence qui ne soit l'autre

Car le Tout principiel est sans parties. Au point de vue de l'Ipséité divine, tout Nom divin prend le sens de l'ensemble des autres : Il est le "Premier" en tant qu'Il est le "Dernier", etc. ; de même, l'être de l'"un" est l'être de l'"autre".

- Qui oublie ceci

Au degré des dualités cosmiques, Sa Lumière est Son Obscurité. Au Degré suprême, Il est pure Réalité et pure Lumière principielle, car, en dehors de Lui, il n'y a que néant. Sa Lumière s'étend à toutes choses, de sorte qu'il n'y a en Lui nulle ignorance.

- Doué d'inspiration véritable

C'est-à-dire doué de coeur. Cet aspect sera développé dans le paragraphe suivant.

5. Dans ce paragraphe, la fonction du coeur est opposée à celle de l'intellect. Le premier est l'organe de la Connaissance métaphysique ; le second conditionne la Divinité qu'il ne peut concevoir en dehors de son credo. Cette distinction présente une analogie avec celle du "Coran" (*Qur'ân*), dont le nom évoque la réunion synthétique de toutes les sciences et de toutes les louanges, et du "Livre" (*Kitâb*) écrit par la Plume divine dont la fonction est comparable, selon l'ésotérisme islamique, à celle de l'intellect créé. "Ce qui est écrit" (*maktûb*) est "ce qui a été fixé", c'est-à-dire ce qui est à l'origine d'un état particulier d'existence, et impliqué de manière nécessaire par les *conditions* qui lui sont propres et qui le déterminent en tant que tel, dans son principe et dans son déroulement[15]. Cette indication permet de comprendre que la distinction du coeur et de l'intellect est

15. Rappelons que, pour l'état humain, cet écrit est contenu dans la Table Gardée (*al-Lawh al-mahfûz*).

aussi celle du Centre divin de l'Existence universelle (**Louange à Allâh, le Seigneur des mondes**)[16] et de la "Loi" qui régit un état particulier au sein de cette Existence (**Un Livre dont les versets ont été fixés puis divisés**)[17].

6. La diversité des professions de foi correspond analogiquement à celle des Sagesses, des Verbes et des mondes. Par là, on peut comprendre que la multiplicité des théophanies n'exprime pas seulement l'aspect différencié de l'Homme Parfait envisagé sous le rapport de sa manifestation (cf. le commentaire relatif au paragraphe 3) mais aussi le processus de la réalisation initiatique considéré dans son intégralité, depuis l'état d'"ignorance" où l'être demeure conditionné par son intellect propre jusqu'au degré suprême représenté dans ce chapitre par le "Coeur divin".

7. La doctrine du "renouvellement de la création" à chaque souffle et à chaque instant est le fondement métaphysique de la diversité innombrable des théophanies et des "retournements du coeur" qui leur correspondent. C'est parce qu'Il est infini et immuable dans Son Essence que Dieu ne cesse d'être "nouveau", "sans associé" et "sans pareil" lorsqu'Il revêt les conditions de la finitude et de la contingence.

---

16. Cor.,*1*,2.
17. Cor.,*12*,1.

13.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE LA FORCE INTENSE[1] DANS UN VERBE DE LÛT (LOT)

1. Le *malk*, c'est la force terrible ; le *malîk* est celui qui l'emploie. On dit : "Tu pétris la pâte" quand tu la rends épaisse.

Qays b. al-Khâtim[2] a dit, pour décrire sa façon de frapper (l'ennemi) :

J'ai donné à ma paume une force intense, élargissant la fente qu'elle avait ouverte.
Qui la regardait de face pouvait voir de l'autre côté !

C'est- à-dire : j'ai donné à ma paume une force terrible ; voulant dire : dans le coup qu'elle a porté. C'est la parole qu'Allâh a rapportée comme venant de Lût : **Si seulement j'avais pu m'opposer à vous par la force ou m'appuyer sur un soutien solide**[3]. L'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - a dit (à ce propos) : "Allâh a été miséricordieux pour mon frère Lût, car il a pu s'appuyer sur un soutien d'une force terrible". Par là, il a attiré l'attention sur le fait que Lût était avec Allâh en tant qu'Il est doué d'une telle force. En effet, ce que Lût - sur lui la Paix ! - avait eu en vue en évoquant ce soutien, c'était sa tribu ; et la capacité de résister par les mots "Si seulement j'avais pu m'opposer à vous par la force" qui est

1. *Malkiyya*. L'image évoquée par ce terme est le pétrissement de la pâte. Il est défini par la notion de *shidda* qui revêt dans la traduction des sens différents selon les contextes : "intensité", avec une nuance de "densité" quand il s'agit de la pâte, ou de "solidité" quand il s'agit d'un appui (le *rukn shadîd* coranique) ; "force terrible" quand il s'agit de Dieu et des anges ou encore, comme dans le vers cité, d'un coup porté. Nous avons adopté la traduction "force intense" dont l'idée, moins déterminée, nous paraît convenir dans tous les cas, notamment celui, qui est sous-entendu, d'une parfaite maîtrise de soi dans l'ordre initiatique. Nâbulusî envisage aussi les sens de "Sagesse attribuée à l'ange (*malak*)" ou de "Sagesse du Royaume (*mulk*)" pour des raisons que nous expliquerons dans notre commentaire.
2. Et non Hatîm ; nous reprenons le nom tel qu'il figure dans le *Lisân al-'Arab*.
3. Cor.,*11*,80.

ici uniquement l'énergie spirituelle propre à l'homme[4]. L'Envoyé d'Allâh ajouta : "A partir de ce moment..." - c'est-à-dire depuis le temps où Lût a dit : "ou m'appuyer sur un soutien solide" - "...aucun prophète n'a été suscité sans bénéficier d'une défense puissante de la part de son peuple, et de la protection de sa tribu" ; comme (le montre la manière d'agir d') Abû Tâlib avec l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix !

2. Sa parole - sur lui la Paix ! - **si seulement j'avais pu m'opposer à vous par la force** vient du fait qu'il avait entendu[5] le Très-Haut dire : **Allâh est Celui qui vous a créés à partir d'un état de faiblesse...** - c'est la situation fondamentale - **...puis qui a produit, après cette faiblesse, une force...** - cette force a été produite ; il s'agit donc d'une force "accidentelle"- **...puis qui a produit après cette force une faiblesse et une blancheur de l'âge.**[6] Ce qui est nouveau ici, c'est la blancheur de l'âge, non la faiblesse[7] qui est un retour à l'état fondamental (du serviteur)[8] évoqué par Sa Parole **qui vous a créés à partir d'un état de faiblesse** ; Il le ramène donc à l'état à partir duquel il a été créé, de même qu'Il a dit : **(ensuite), il sera ramené à l'âge le plus vil, afin qu'après (avoir possédé) une science il ne sache plus rien**[9], rappelant par là qu'il sera ramené à sa faiblesse initiale, car la faiblesse du vieillard est comparable à celle du petit enfant.

Aucun prophète n'a été suscité avant qu'il ait atteint quarante ans accomplis, ce qui est le temps où commencent son

4. Littéralement : au genre humain (*bashar*).
5. Jandî précise que Lût a entendu "l'esprit de ce verset, par l'ouïe de son propre esprit, à partir de l'Esprit de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - dans le monde des esprits, lorsqu'Il a envoyé ce dernier vers les esprits comme prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la glaise : c'est ainsi que l'esprit de Lût l'a entendu."
6. Cor.,*30*,54.
7. Littéralement : la "production" se rapporte (ici uniquement) à la blancheur de l'âge ; quant à la faiblesse, c'est...
8. *Asl khalqi-hi.* On peut comprendre aussi qu'il s'agit de Lût.
9. Cor.,*16*,70.

déclin et sa faiblesse. C'est pour cela[10] qu'il a dit : **Si seulement j'avais pu m'opposer à vous par la force**, ce qui impliquait une énergie spirituelle opérative.

3. Si tu rétorques : "Qu'est-ce qui l'en empêchait, alors que cette énergie est présente chez ceux qui, tout en suivant (les envoyés), sont engagés (eux-mêmes) *sur une Voie initiatique* ; les envoyés n'y ont-ils pas droit à plus forte raison ?", nous répondons : « Tu dis vrai, mais c'est un autre point de science qui t'échappe, à savoir que la connaissance ne laisse à l'énergie spirituelle aucun pouvoir de régir. Chaque fois que la connaissance s'élève, l'agir au moyen de l'énergie spirituelle diminue, et cela pour deux raisons : la première est que (le Connaissant) réalise la Station de la Servitude et garde à l'esprit la faiblesse fondamentale de son état naturel[11] ; la seconde tient à l'unité (métaphysique) du "régisseur" et du "régi" : il ne voit pas à l'encontre de qui diriger son énergie spirituelle[12], ce qui l'empêche d'agir. *Sa contemplation lui fait voir que celui qui s'oppose* à lui ne s'est pas écarté de la réalité essentielle qui est la sienne dans l'état de non-manifestation, et qui est le principe archétypal de son être ; que n'apparaît dans l'existence (de cet être) que ce qui lui appartient principiellement ; qu'il n'a pas transgressé (ce que commande) son essence et n'a pas enfreint la voie spirituelle qui lui appartient en propre ».[13]

La qualification d'"opposition" est purement accidentelle et n'apparaît qu'en raison du voile qui couvre les yeux des hommes, ainsi qu'Allâh l'a dit à leur sujet : **...mais la plupart d'entre eux ne savent pas ; ils connaissent un (aspect) extérieur de la vie de ce monde et ne se soucient pas (*ghâfilûn*) de la vie future.**[14] En effet, il y a lieu d'envisager ici une inver-

---

10. C'est-à-dire parce que Lût avait compris le sens de la Parole divine rapportée dans le verset cité.
11. Littéralement : l'état fondamental de sa création naturelle.
12. Car il ne voit qu'Allâh en tout être et en tout état.
13. On peut considérer aussi que la réponse d'Ibn Arabî à l'objection énoncée comprend l'alinéa suivant jusqu'au verset cité.
14. *Cor.,30, 6-7.*

sion[15] : (le terme *ghâfilûn*) dérive de leur parole : **nos coeurs sont incirconcis (*ghulfun*)**[16], c'est-à-dire : "enfermés dans une enveloppe (*fî ghilâf*)", autrement dit un voile qui empêche le coeur de percevoir la réalité telle qu'elle est[17]. Ces raisons, et d'autres semblables, empêchent le Connaissant d'exercer le gouvernement ésotérique[18] dans le monde

4. Le Cheikh Abû Abd Allâh Muhammad b. Qâ'id dit (un jour) au Cheikh Abû-s-Su'ûd b. ach-Chibl : "Pourquoi n'exerces-tu pas le gouvernement ?" Celui-ci répondit : "J'ai laissé Dieu régir pour moi comme Il l'entend", faisant référence par là à l'Ordre du Très-Haut : **Prends-Le pour préposé**[19], car le préposé est celui qui régit. Davantage encore : il avait dans l'oreille cette parole d'Allâh : **Et faites dépense d'une partie (des richesses) sur lesquelles Il vous a établi comme dépositaires.**[20] Abû-s-Su'ûd et les Connaissants savent que ce qui est entre leurs mains ne leur appartient pas et qu'ils en sont uniquement les dépositaires. Dieu leur avait dit[21] : "Cette affaire que Je t'ai confiée et que J'ai mise en ton pouvoir, établis-Moi sur elle et prends-Moi pour préposé." Abû-s-Su'ûd obéit à l'Ordre d'Allâh et Le prit (effectivement) pour préposé. Comment donc pourrait-il subsister chez celui qui bénéficie de cette contemplation une énergie spirituelle lui permettant d'exercer le gouvernement (ésotérique) ? Alors qu'une telle énergie n'est opérative que si elle résulte d'une concentration[22] excluant tout autre objet de préoccupation ; et que la connaissance dont il s'agit rend une telle concentration impossible : c'est pourquoi le Con-

15. Allusion à l'inversion des lettres formant les racines *gh-f-l* (oublier, ne pas se soucier de), dont est tiré *ghâfilûn*, et *gh-l-f*, dont sont tirés *ghulfun* et *fî ghilâf*.
16. Cor.,2,88.
17. C'est-à-dire qu'il n'y a "ni force ni puissance si ce n'est par Allâh, l'Élevé, l'Immense".
18. *Tasarruf*.
19. Cor.,*73,9*.
20. Cor.,*57,7*.
21. Dans un dévoilement théophanique.
22. *Jam'iyya*.

naissant dont la connaissance est parfaite est au dernier degré de l'impuissance et de la faiblesse.

Un des *Abdâl* a dit au Cheikh Abd ar-Razzâq[23] - qu'Allâh soit satisfait de lui ! - : « Dis au Cheikh Abû Madyan, après l'avoir salué : "O Abû Madyan, rien (de ce que nous voulons) ne s'oppose à nous, tandis qu'à toi les choses s'opposent ; comment donc se fait-il que nous ayons le désir de ta Station initiatique alors que toi tu n'as pas le désir de la nôtre !" ». Il en était effectivement ainsi[24], en dépit du fait qu'Abû Madyan - qu'Allâh soit satisfait de lui ! - possédait cette Station initiatique et bien d'autres, et que nous-même avons atteint un degré plus parfait que le sien à la Station de la faiblesse et de l'impuissance; pourtant[25], ce *Badal*[26] lui a tenu ce langage. Cette histoire est de la même veine que la précédente.

Au sujet de cette Station, (le Prophète) - sur lui la Grâce et la Paix ! - a dit, suite à un ordre divin exprès : **Je ne sais ce qu'il est fait ni de moi ni de vous. Je suis uniquement ce qui m'a été inspiré**[27]. L'envoyé est régi[28] par ce qui lui est inspiré ; il n'y a chez lui rien d'autre : si on lui inspire d'exercer l'autorité, il l'exerce avec fermeté ; si on l'en empêche, il s'en abstient ; si on lui laisse le choix, il choisit l'abandon du gouvernement, sauf si sa Connaissance est imparfaite. Abû-s-Su'ûd dit un jour à ceux de ses Compagnons[29] qui avaient foi[30] en lui : "En vérité, Allâh nous a[31] conféré le gouvernement ésotérique depuis quinze ans, et nous l'avons abandonné par élégance[32] !" C'est là

---

23. Il s'agit d'un disciple tunisien d'Abû Madyan.
24. C'est-à-dire que "les choses s'opposaient" à Abû Madyan.
25. C'est-à-dire : bien que le degré d'Abû Madyan soit moins parfait que le nôtre.
26. Singulier de *Abdâl*.
27. Cor.,*46,9*.
28. *Bi-l-hukm*. La variante *yahkumu* (régit) nous paraît plus éloignée du verset qui précède.
29. Austin traduit par "à un disciple", mais le pluriel est attesté dans toutes les versions du texte.
30. *Al-mu'minîn bi-hi*. Dans le texte du commentaire de Jandî, on lit *mûqinîn* : "qui étaient dans la certitude à son sujet".
31. Littéralement : m'a.
32. *Idlâlan*. Afîfî signale la variante *idhlâlan* (pour nous abaisser), adoptée par Bâlî mais qui convient moins dans le contexte.

un langage vaniteux. Quant à nous, ce n'est pas "par élégance" que nous l'avons abandonné, ce qui impliquerait une préférence ; nous l'avons abandonné uniquement pour la perfection de la Connaissance, car celle-ci ne comporte aucun libre-choix : lorsque le Connaissant exerce le gouvernement ésotérique dans le monde au moyen de l'énergie spirituelle, il le fait en vertu d'un Ordre divin contraignant, non en vertu d'un libre-choix !

5. Il ne fait aucun doute[33] que la fonction (propre de) la *risâla* requière l'exercice du gouvernement ésotérique pour que le Message qu'apporte (l'envoyé) soit accepté. C'est pourquoi l'on voit apparaître sur lui ce qui confirme son crédit[34] auprès de sa communauté et de son peuple, afin que la Religion d'Allâh soit rendue manifeste. Il n'en va pas de même pour le saint[35]. En dépit de cela, l'envoyé ne cherche pas à l'exercer extérieurement, car il lui faut montrer de la compassion à l'égard de son peuple ; il s'abstient d'insister en usant contre eux d'arguments décisifs, car cela entraînerait leur perte ; il maintient à leur encontre (un certain voile pour les préserver)[36].

L'envoyé sait aussi que, si les miracles sont accomplis devant tous, certains croiront tandis que d'autres en auront connaissance mais les rejetteront sans y ajouter foi, que ce soit par iniquité, orgueil ou jalousie ; et que d'autres encore n'y verront que sorcellerie et illusion. Les envoyés voient ces choses. Ils constatent que seuls croient ceux dont Allâh a illuminé les coeurs par la lumière de la Foi ; et que le miracle est sans utilité pour l'être tant qu'il ne regarde pas au moyen de cette lumière

---

33. Variante : aucun doute pour nous.
34. Il s'agit, non pas de la véracité de ce qu'il dit d'une façon générale, mais de l'authenticité de sa prétention à être investi d'une Mission divine.
35. Dont la fonction correspond au Nom divin "l'Intérieur" et qui, de ce fait, n'a pas à établir extérieurement sa qualité. Nul n'est obligé d'accepter son message ; chacun va librement vers lui.
36. C'est l'interprétation de Bâlî. Austin comprend que l'envoyé "cherche à faire subsister" son peuple (et non un voile) mais sa traduction nous paraît grammaticalement injustifiable. Ismâ'îl Haqqî précise qu'une trop grande abondance de preuves entraînerait nécessairement "la complète destruction" des peuples rebelles.

appelée "Foi". Dès lors leurs énergies spirituelles sont impuissantes à rechercher[37] des effets miraculeux qui ne peuvent s'imposer d'une façon générale ni aux regards ni aux coeurs. Comme (Dieu) l'a dit à propos du plus parfait des envoyés, celui dont la science est la plus grande[38], et le plus digne d'une confiance immédiate : **En vérité, tu ne guides pas qui tu aimes, mais Allâh guide qui Il veut...**[39]. Si l'énergie spirituelle avait un effet nécessaire[40], (il se serait actualisé dans son cas) car personne n'est plus parfait que l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! -, ni plus élevé (en degré), ni doué d'une énergie plus forte. Et pourtant, elle est restée sans effet sur l'islam de son oncle Abû Tâlib[41] au sujet de qui fut révélé le verset que nous venons de mentionner.

6. C'est pour cela qu'Il a dit de l'envoyé que seule lui **incombait la communication (du Message)**[42] ; qu'Il a dit : **Leur guidance n'est pas à ta charge, mais Allâh guide qui Il veut**[43] ; et qu'Il a ajouté dans la sourate *al-Qasas* : **...et Il est plus savant au sujet de ceux qui sont guidés**[44], c'est-à-dire de ceux qui Lui ont donné dans leur état de non-manifestation, au moyen de leurs essences immuables, la science qu'ils seraient (bien) guidés ; confirmant ainsi que la science "suit" son objet.[45]

Celui qui est croyant dans l'état de non-manifestation où demeure le principe de son être[46] sera manifesté avec cette

---

37. Non qu'elles en soient incapables ; mais parce qu'elles n'en ont, en quelque sorte, ni la force ni le courage (en arabe : *qasurat*).
38. Littéralement : *la créature dont la science est la plus grande*.
39. Cor.,*28*,56.
40. *Wa lâ budda*. Ces mots nous paraissent devoir être rapportés à ce qui précède, compte tenu du contexte. Ismâ'îl Haqqî, selon la traduction de Bulent Rauf, les rapporterait plutôt à ce qui suit : "il ne fait aucun doute que personne n'est plus parfait, etc.". Austin comprend : "Si l'énergie spirituelle avait un effet, ce qui en général ne fait aucun doute...".
41. C'est-à-dire sur le fait que celui-ci embrasse l'Islam.
42. Selon de nombreux passages coraniques.
43. Cor.,*2*,272.
44. Cor.,*28*,56. C'est la suite du verset qui a été cité plus haut.
45. Cf. *supra*, chap. 8, §6 et chap. 11, §6.
46. Littéralement : dans l'immutabilité de son essence et l'état de sa non-manifestation.

forme[47] dans son état d'existenciation[48]. Allâh sait de lui ce qu'il est, et ce qu'il sera dans l'existence ; c'est pour cela qu'Il a dit : **et Il est plus savant au sujet de ceux qui sont guidés.**

Ayant dit pareille chose, Il a dit aussi : **La Parole ne change pas chez Moi...** car Ma Parole est définie par Ma Science au sujet de Ma création **...et Je ne suis pas injuste envers Mes serviteurs**[49] ; c'est-à-dire : "Je ne décrète pas leur mécréance, qui en fait des réprouvés, pour leur demander ensuite ce qu'ils sont dans l'incapacité de donner ; Nous les traitons plutôt à la mesure de ce que Nous savons d'eux et Nous ne savons d'eux que ce qu'ils livrent d'eux-mêmes à leur propre sujet: s'il s'agit d'une injustice, c'est eux qui sont les injustes ! C'est pour cela qu'Il a dit : **...mais ils ont été injustes à l'égard d'eux-mêmes**[50] ; ce n'est pas Allâh qui a été injuste envers eux.

7. De la même manière, Nous leur avons dit[51] uniquement ce que notre Essence nous a "donné" de leur dire ; et Notre Essence est connue de Nous avec ce qui Nous conduit à dire ceci et à ne pas dire cela : Nous disons uniquement ce que Nous avons (par Nous-même) la science de dire.

C'est à Nous qu'appartient la Parole qui émane de Nous ; et c'est à eux qu'il appartient d'obéir, ou de ne pas obéir bien qu'ils l'aient entendue.

Le tout est conféré par Nous et par eux.
La saisie[52] *vient de Nous et vient d'eux.*

---

47. C'est-à-dire avec la forme de la Foi.
48. Littéralement : dans l'état de sa réalité actuelle.
49. Cor.,*50*,29.
50. Cor.,*2*,57.
51. Ce terme doit être compris ici dans le sens de "ordonné". Ce Commandement divin peut se rapporter, soit à l'Ordre existenciateur "*Kun !*" (cf. Jandî et Qâchânî), soit à l'Ordre normatif polarisé dans l'acte d'"ordonner" et dans celui de "défendre" (Bâlî). La première interprétation est conforme au contenu du paragraphe précédent ; la seconde à celui du deuxième alinéa du présent paragraphe.
52. *Akhdh*. Nous avons conservé le sens littéral car il peut s'appliquer à toutes les interprétations des commentaires. En effet, ce terme peut signifier à la fois "punition" (ce qui se rapporte au domaine des actes) et "compréhension" (ce qui se rapporte à la science principielle).

Si ce n'est pas de Nous que provient leur être[53],
c'est Nous indubitablement qui sommes issus d'eux !

8. Réalise, ami, cette Sagesse de la force intense dans un Verbe de Lût, car elle est la moelle de la Connaissance.

Le Secret t'est apparu.
L'Ordre est devenu clair.
Au sein de la dualité
est enclos celui que l'on dit "sans pareil".[54]

53. Jâmî signale deux variantes : *lâ yakûnûna* et *lam yakûnû.*
54. *Al-Watr.*

COMMENTAIRE

Selon Ibn Arabî, cette Sagesse est la moelle de la Connaissance (§8). Que signifie la "force intense" qui la caractérise ?

Le terme *malk* s'applique avant tout au pétrissement de la pâte (§1), dont le symbolisme est évident. Néanmoins, le choix du terme étonne, d'autant plus qu'il est donné comme un équivalent de *shidda* et que *shadîd* est coranique[1] alors que *malk* ne l'est pas. Il s'explique par la présence d'une allusion subtile (*ishâra*) : *malk* est de la même racine que *malak* (ange) et ne diffère de ce vocable que par l'absence de *fatha* sur le *lâm*. Par là, la force intense est mise en rapport avec les anges annonciateurs de la destruction de Sodome[2]. A cette *ishâra* s'ajoute une autre, incluse dans la première et plus significative encore : bien que le terme *malak* soit rangé habituellement sous la racine *m-l-k* - à laquelle appartiennent aussi *mulk* (royaume) et *malk* (pétrissement de la farine) -, il dérive en réalité, selon les linguistes arabes, de *'-l-k*[3] qui est une des racines servant à désigner la *risâla*, c'est-à-dire l'envoi d'un message. Si donc, au premier degré, *malk* renvoie à la notion de *malak* (ange), il évoque, au second degré, le terme *rusul* qui est précisément celui utilisé dans le Coran pour désigner les anges annonciateurs dans l'histoire de Lût[4]. Cette double *ishâra* circonscrit le contexte véritable du présent chapitre. Elle rappelle, d'une part, que la signification étymologique des mots "ange" (ou de ses équivalents dans les langues indo-européennes) et *malak* (ou de ses équivalents dans les langues sémitiques) est celle d'"envoyé" et de "messager"[5] ; d'autre part, que la doctrine akba-

---

1. Cf. Cor.,*85*,12
2. Cf. Cor.,*11*,77-83 ; Genèse, XIX, 1-29.
3. *Malak* est une forme *maf'al* : *ma'lak*, qui a engendré par dérivation *mal'ak* puis *malak*.
4. Cf. Cor.,*11*,77 et 81.
5. Cf. les considérations développées à ce sujet par René Guénon dans le chapitre III du *Roi du Monde* ainsi que dans *Les racines des plantes* (cf. *Symboles fondamentaux*, p. 376).

rienne établit une distinction entre la *risâla malakiyya* ou "mission angélique" (dont les anges envoyés à Lût sont un excellent exemple) et la *risâla bashariyya* ou "mission humaine" (celle en vertu de laquelle le Message divin est transmis par un homme) représentée ici par Lût lui-même qui possède la qualification de *rasûl* tandis que sa qualité de *bashar* (appartenant à l'espèce humaine) est énoncée expressément à la fin du premier paragraphe.

A partir de là, on peut définir de manière plus précise la question fondamentale qui est posée ici : un *rasûl* chargé de transmettre un Message divin doit-il user de sa force spirituelle et des miracles que celle-ci peut produire pour obtenir que ce Message soit accepté par le peuple auquel il est destiné ? La réponse donnée à cette question est négative pour les raisons exprimées au paragraphe 5 : l'Envoyé doit "montrer de la compassion à l'égard de son peuple" et ne peut le contraindre à recevoir la Parole qu'il transmet et à s'y conformer[6] ; surtout, il sait qu'un miracle opéré sur le plan extérieur comporte nécessairement un aspect "phénoménal" et ne peut être décisif pour l'ouverture des coeurs : c'est le Très-Haut, et Lui seul, qui les illumine par la Foi. C'est pourquoi Ibn Arabî rappelle (§6) que, selon la Parole d'Allâh, **seule incombe à l'Envoyé la communication du Message**.

Cette considération introduit l'aspect initiatique de la Sagesse de Lût. Non seulement la fonction d'Envoyé n'implique aucunement que celui-ci fasse usage de son énergie spirituelle pour obtenir un effet quelconque ; mais en outre cet usage sera pour lui tout à fait impossible dans la mesure où il est, par ailleurs, un Connaissant par Allâh. La "moelle de la Connaissance" réside dans le fait que celle-ci ne "laisse à l'énergie spirituelle aucun pouvoir de régir" (§3) : d'une part, parce que la réalisation suprême est celle de la Servitude absolue[7] , de sorte que la faiblesse apparente exprime adéquatement aussi bien la dépendance de l'être réalisé que sa "soumission" à l'égard de la Réalité telle qu'elle est ; d'autre part, parce que ce degré implique "l'unité du régisseur et du régi" de sorte que le Connaissant "ne voit pas à l'encontre de qui diriger son énergie spirituelle, ce qui l'empêche d'agir" (§3).

La doctrine exposée ici par le "plus grand des Maîtres" peut être considérée comme une application spéciale à l'envoyé divin d'un

6. C'est le *lâ ikrâha fi-d-Dîn* (pas de contrainte dans la Religion (pure)) de Cor.,2,256.
7. Sur ce point, cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXII et XL.

enseignement que René Guénon a formulé d'une façon générale à propos du "rejet des pouvoirs" : « Celui qui a pénétré certaines sciences traditionnelles dans leur essence profonde se désintéresse aussi entièrement de leur application et n'en fait jamais aucun usage ; la connaissance pure lui suffit, et elle est véritablement la seule chose qui importe, tout le reste n'étant que simples contingences. Du reste, toute manifestation de ces choses est forcément en quelque sorte une "descente", même si celle-ci n'est à vrai dire qu'apparente et ne peut affecter réellement l'être lui-même ; il ne faut pas oublier en effet que le non-manifesté est supérieur au manifesté, et que, par conséquent, le fait de demeurer dans cette "non-manifestation" sera, si l'on peut dire, l'expression la plus adéquate de l'état que l'être a réalisé intérieurement ; c'est ce que certains traduisent symboliquement en disant que "la nuit est préférable au jour" »[8] . L'allusion à la "descente" est ici d'autant plus significative que c'est précisément dans la perspective de la "réalisation descendante" que, selon un autre enseignement de René Guénon[9] , la fonction de *rasûl* doit être envisagée. Ismâ'îl Haqqî exprime une idée analogue en déclarant que Lût, lorsqu'il a regretté de ne pouvoir "s'opposer par la force" était dans un état de complète extinction en Allâh (*fanâ' fî-Llâhi*) dont il devait nécessairement "sortir" ou "descendre" pour pouvoir manifester cette force dans le monde extérieur.

Cela dit, il ne faut pas perdre de vue que l'Homme Universel, dans la plénitude de sa réalisation, possède cet attribut à un degré éminent, même s'il n'en fait pas usage. La force, et la puissance qu'elle renferme, représentent sa "perfection passive" et impliquent l'intégration d'un aspect spécifiquement "féminin", ce qu'illustre la doctrine hindoue de la *Shakti*. De même, dans le *Tasawwuf*, la figure du Triangle de l'Androgyne permet de voir comment Eve est "comprise" principiellement en Adam, tout comme la puissance est incluse dans l'acte. Lût est lui-même une expression de l'Homme Parfait, ce qu'indique le nombre de son nom qui équivaut à celui du nom "Adam"[10] , mais il convient d'envisager aussi dans son cas une dimension cyclique. Rappelons que son histoire est étroitement liée à celle d'Abraham et que la mission propre de ce dernier concerne "l'ensemble de l'humanité traditionnelle en un temps dominé par

---

8. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXII.
9. Cf. *Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. XXXII.
10. L + U + T = 30 + 6 + 9 = 45.

l'esprit de la caste royale"[11] . Selon la Kabbale,le Nom divin invoqué plus spécialement par Abraham est *Shaddaî*, dont le terme arabe *shadîd* est l'équivalent. On ne peut donc exclure que le début du présent chapitre fasse allusion à cette fonction cyclique du patriarche. Dans cette perspective, le nom de "Lût" comporte une autre *ishâra* qui le fait apparaître comme un anagramme de *tûl*. Michel Vâlsan a montré[12] que ce terme, d'origine coranique[13] , est un de ceux qui, dans l'ésotérisme islamique, sert à exprimer le sens de la "hauteur" et, initiatiquement, celui de l'"exaltation", le sens complémentaire de la "largeur" ou de l'"ampleur" étant rendu par le terme *'ard*. Alors que le Triangle de l'Androgyne représente l'union d'un aspect "masculin" et d'un aspect "féminin", de sorte que le second est intégré de manière parfaite à l'intérieur du premier, la dualité du *tûl* et du *'ard* exprime le point de vue plus restrictif du complémentarisme. Lût apparaît alors comme un "équivalent d'Adam" envisagé plus spécialement comme le symbole d'un principe actif et masculin requérant, par sa spécificité même, la présence complémentaire d'un principe passif qui en l'occurrence fait défaut : tel est, selon nous, le sens véritable du châtiment de la "femme de Lût" qui, selon certains commentaires, partageait l'incroyance de son peuple. A la lumière de ce symbolisme, la "faiblesse" de ce prophète revêt une signification néfaste correspondant à la déchéance cyclique du temps d'Abraham. La situation dans laquelle Lût exprime son regret de ne pouvoir disposer de la force n'est pas vraiment celle d'un envoyé préoccupé de faire accepter le Message divin, car il doit faire face, en réalité, à la révolte de tout son peuple. L'absence totale de la dimension d'"ampleur" dont aurait dû bénéficier normalement la révélation particulière dont il était le support apparaît avec une grande clarté dans le fait qu'il est assiégé dans sa propre demeure tandis que les anges-messagers, qui représentent les aspects supérieurs de sa propre réalisation, sont menacés par un acte sacrilège[14] . Cette situation sans précédent annonce le triomphe de l'action antitraditionnelle à la fin des temps et la nécessité pour les envoyés, mais aussi pour tous ceux qui sont chargés d'une Mission divine concernant, d'une manière ou d'une autre, le

11. *Marie en Islam*, p. 79.
12. *Références islamiques du "Symbolisme de la Croix"*, chap. IV de *L'Islam et la fonction de René Guénon.*
13. Cf. Cor.,*17*,37.
14. Cf. Cor.,*11*,78-80.

monde extérieur, de bénéficier d'une protection providentielle particulière dont la nature a été précisée, dans le cas des prophètes, par la parole de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - citée à la fin du premier paragraphe.

1. La parole de Lût contenait un recours implicite à l'aide divine par l'évocation de deux possibilités : ou bien il serait investi lui-même de la force, ou bien il pourrait s'appuyer sur un soutien solide. Le commentaire de l'Envoyé d'Allâh[15] indique, selon l'interprétation d'Ibn Arabî, que la "force" et la "solidité" véritables appartiennent au Très-Haut sous le rapport de Ses Noms *al-Qawî* (le Fort) et *ash-Shadîd* (l'Intense ou le Solide) : dans tous les cas, c'est Lui qui est et qui donne la Force, qu'il s'agisse de la "protection apportée par la tribu" ou de "la force découlant de l'énergie spirituelle" de l'envoyé. Comme le peuple de Lût ne lui avait accordé aucune protection et s'était révolté tout entier contre lui, la réponse d'Allâh devait nécessairement prendre la forme d'une investiture personnelle.

Selon Ismâ'îl Haqqî, les mots *qui est ici l'énergie spirituelle propre à l'homme* rappellent que seul l'Homme Parfait, détenteur du Califat suprême, réunit la totalité des Noms et possède dans sa plénitude le pouvoir de régir, les anges ne disposant, quant à eux, que d'une force limitée aux Noms particuliers qu'ils représentent. C'est pourquoi la destruction des villes sacrilèges fut opérée, non par les anges-annonciateurs, mais par Allâh Lui-même, au moyen de l'énergie spirituelle mise en oeuvre par Son Calife Lût "qui était avec Allâh en tant qu'Il possède la force terrible". "Ici" ne signifie donc pas uniquement "dans le cas de Lût" mais aussi "en ce monde", "sur cette terre" où le gouvernement ésotérique (*tasarruf*) est exercé par l'intermédiaire de l'Homme : **...en vérité, Je vais établir sur la Terre un Calife**[16].

2. La faiblesse initiale est celle qui est inhérente à l'état naturel de l'homme ; elle est suivie d'une phase passagère (*hâl*) de force, puis d'une faiblesse finale liée à la connaissance. La faiblesse congénitale de l'univers créé découle de sa contingence[17], autrement dit de sa

15. "Allâh a été miséricodieux pour mon frère Lût...".

16. Cor.,2,30.

17. Selon Jandî, cette contingence est exprimée par le pronom *kum* qui figure à la fois dans le verset qui contient la parole de Lût (*bi-kum* : "à vous") et dans celui où il est question de la faiblesse (*khalaqa-kum* : "qui vous a créés").

dépendance et de son "irréalité". La force, qui est un attribut d'*al-wujûd*, se rapporte au "pôle passif" de l'existence qui, en tant que "puissance d'illusion", est la racine de la détermination cosmique des êtres.

Selon la tradition akbarienne, la blancheur des cheveux symbolise la lumière de la connaissance ; leur noirceur les ténèbres "naturelles" et le voile de l'ignorance. Cependant, Jandî ajoute que la persistance de la noirceur des cheveux à un âge avancé représente pour l'Elite spirituelle "le triomphe de l'invisible sur le visible au moyen de la Lumière noire qui est la plus sublime des lumières", ce qui contient une allusion évidente à ce que René Guénon appelle "les ténèbres supérieures"[18].

Pour Ismâ'îl Haqqî, la durée de quarante ans repose sur la donnée traditionnelle selon laquelle "Dieu a pétri l'argile de l'homme durant quarante années". Il s'agit d'un moment de perfection et d'équilibre où l'être humain atteint sa maturité et possède la plénitude de ses facultés et de ses forces, mais où commence aussi son déclin physique : il acquiert la connaissance de sa faiblesse fondamentale tandis que ses cheveux commencent à blanchir.

3. Les deux raisons énoncées pour montrer l'incompatibilité entre la connaissance et l'agir au moyen de l'énergie spirituelle évoquent l'union, dans l'Homme Universel, de la "perfection active" (représentée par l'unité du "régisseur " et du "régi") et de la "perfection passive" (représentée par la Servitude absolue).

4. Pour un commentaire complet de ce paragraphe, voir notre étude intitulée *Le Cheikh Abd al-Qâdir al-Gîlânî et son Compagnon Abû-s-Su'ûd* dans *Etudes complémentaires sur le Califat.*

7. Le "Nous" dont il est question dans le texte et dans le poème désigne Dieu sous le rapport de Sa "pluralité" qui est celle des Noms divins et des essences immuables. Le texte énonce l'identité principielle de l'Essence, de la Science, du Commandement et des Noms : la science qu'Il a de Ses Noms n'est autre que celle qu'Il a de Lui-même ; Son Ordre n'est autre que Son Essence car il n'est autre que Sa Science qui n'est autre que Lui-même.

- *Le tout est conféré par Nous* dans la Dignité de l'unité synthétique des Noms divins *et par eux* en tant qu'ils sont des essences particuliè-

---

18. Cf. *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. XXXI.

res dépourvues de réalité propre mais prédisposées à recevoir l'Effluve de l'Existenciation divine. *La saisie vient de Nous,* les Noms divins : Nous conférons la Science véritable car c'est Nous qui sommes l'"objet" de Sa Connaissance *et vient d'eux,* c'est-à-dire des essences immuables de l'univers qui ne sont autres que Nous-mêmes. *Si ce n'est pas de Nous que provient leur être,* car l'Etre Nous appartient tout entier et qu'en dehors de Lui il n'y a rien, *c'est Nous indubitablement qui sommes issus d'eux,* car il n'y aurait en Dieu aucune pluralité si la multiplicité des êtres existenciés ne déterminait pas, au sein de la Réalité unique, la multiplicité de Ses Noms.

8. - *Le Secret t'est apparu*

Il s'agit du Secret de la prédestination (*sirr al-qadar*) qui fera l'objet du chapitre suivant. C'est là une illustration claire de l'idée selon laquelle l'ordre de succession des Sagesses est déterminé, pour chaque chapitre, par le contenu du précédent.

- *Au sein de la dualité*

Ce vers contient la formulation explicite de la doctrine connue dans l'Hindouisme comme étant celle de l'*Adwaita.*

14.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE L'ASSIGNATION EXISTENTIELLE[1] DANS UN VERBE DE 'UZAYR

1. Sache que le *Qadâ'* est le Décret d'Allâh sur les choses[2]. Le Décret d'Allâh sur les choses est défini par la science extérieure et intérieure qu'Il en a. La science d'Allâh dans les choses Lui est conférée par ce que celles-ci[3] sont en elles-mêmes. Le *Qadar* est la détermination du moment (de leur existenciation) selon ce qu'impliquent leurs essences immuables[4], sans rien y ajouter. Le Décret ne décide au sujet des choses que par elles-mêmes : telle est l'essence du Secret de la prédestination **pour celui qui est doué d'un coeur ou qui prête l'oreille et qui est témoin**[5] **; et à Allâh appartient la preuve décisive**[6]. "Celui qui décide" "suit" en réalité le cas (qui lui est soumis) en vertu de ce qu'implique l'essence de ce dernier, de sorte que l'objet de la décision est, par ce qu'il renferme, le juge de son juge, qui le juge d'après cela. Tout juge, quel qu'il soit, est donc jugé par la décision qu'il prend : (à la fois) par la nature et par l'objet (de cette décision). Réalise ce point (de doctrine) car la prédestination est ignorée uniquement à cause de l'intensité de sa manifestation : elle n'est pas connue, et les demandes et les supplications à son sujet sont nombreuses.

---

1. *Qadariyya*. Le mot *qadar* évoque la Puissance divine en tant qu'elle régit l'existence des êtres ; il implique, d'une part, l'idée de décision et d'application dans le domaine des activités conditionnées et, d'autre part, l'idée complémentaire de détermination et de "mesure" de ce qui revient en propre à chacun. D'où le choix du terme "assignation" qui comporte à la fois le sens de jugement et celui d'attribution à chaque être de ce qui lui revient. Nous avons conservé la traduction habituelle "Secret de la prédestination" pour rendre l'expression *"sirr al-qadar"*.
2. *Fî-l-ashyâ'* ; littéralement : dans les choses. Le choix du pronom souligne le caractère immuable et décisif du Décret.
3. Littéralement : les objets de Sa Connaissance.
4. *Mâ hiya 'alay-hi al-ashyâ'*. Cette version est confirmée par Jâmî "d'après le texte (des *Fusûs*) qu'il reçut en présence du Cheikh (al-Akbar)".
5. Cor.,*50*,37. Ce verset a été cité à propos du Verbe de Shu'ayb.
6. Cor.,*6*,149. Ce verset a été cité à propos du Verbe de Sâlih.

2. Sache que les envoyés - qu'Allâh répande sur eux Ses Grâces unitives ! - en tant que tels, non en tant qu'ils sont des saints et des Connaissants, occupent des degrés correspondant à ceux de leurs communautés, car la science qu'ils transmettent est à la mesure des besoins de la communauté dont ils ont la charge, ni plus ni moins. Or, les communautés sont douées d'excellence les unes par rapport aux autres[7]. Par là-même, les envoyés se distinguent hiérarchiquement dans la science relative à leur fonction, selon la Parole du Très-haut : **Ces envoyés, Nous avons établi l'excellence de certains par rapport aux autres**[8] ; tout comme ils se distinguent aussi - sur eux la Paix ! -, pour ce qui concerne les sciences et les statuts propres à leur être, à la mesure de leurs prédispositions principielles. C'est Sa Parole : **Nous avons établi l'excellence de certains prophètes par rapport aux autres**[9]. Enfin, le Très-Haut a dit au sujet des créatures : **Allâh a établi l'excellence de certains d'entre vous par rapport aux autres dans la nourriture**[10]. La nourriture qui vient de Lui peut être spirituelle, comme quand il s'agit de sciences, ou "matérielle"[11], comme quand il s'agit de nourritures corporelles ; mais (dans tous les cas) Dieu **la fait descendre uniquement selon une mesure connue**[12] qui est ce que la créature Lui demande comme lui revenant de droit, car Allâh **confère à toute chose sa création**[13]. Il la fait descendre à la mesure de ce qu'Il veut ; et Il ne veut que ce qu'Il sait, décidant en conséquence ; et Il ne sait, comme nous l'avons dit, que ce que Lui confère par lui-même[14] l'objet de Sa science.

---

7. La communauté islamique est la meilleure de celles qui ont été existenciées pour les hommes (cf. Cor.,3,110). L'excellence de l'Envoyé d'Allâh réside dans le fait qu'il est le seul *rasûl* envoyé, non à un peuple déterminé, mais bien à l'ensemble des hommes.
8. Cor.,2,253.
9. Cor.,*17*,55.
10. Cor.,*16*,71.
11. Littéralement : appartenant à l'ordre sensible.
12. Cor.,*15*,21. C'est-à-dire : connue de Lui.
13. Cor.,*20*,50. "Sa création" : c'est-à-dire la part qui lui revient en propre au sein de la manifestation.
14. *Min nafsi-hi.* Cet ajout ne figure que dans un seul manuscrit.

3. La détermination du temps appartient fondamentalement à cet objet. Le Décret, la Science, la Volonté existenciatrice, la Volonté productrice[15] "suivent" la prédestination.

Le Secret de la prédestination fait partie des sciences les plus sublimes. Allâh le Très-Haut n'en donne la compréhension qu'à celui qu'Il a élu par la connaissance parfaite. La science qui s'y rapporte confère la béatitude[16] totale à celui qui la possède, et elle lui confère aussi le châtiment douloureux : elle confère ces deux contraires.

Par ce secret, Dieu S'est décrit au moyen de la colère et de la satisfaction. L'opposition des Noms divins s'opère par lui. C'est un principe[17] qui régit la réalité absolue et la réalité conditionnée. Rien ne peut le surpasser en perfection, en force et en immensité, car son pouvoir est universel, illimité et limité[18].

4. Comme les prophètes - qu'Allâh répande sur eux Ses Grâces unitives ! - ne reçoivent leurs sciences qu'à partir d'une inspiration divine spéciale, leurs coeurs sont purs de toute spéculation, car ils savent que l'intellect créé, qui est la source de la spéculation rationnelle, est impuissant à saisir les choses dans leur réalité véritable. Les données traditionnelles sont également insuffisantes pour saisir ce qui ne peut s'obtenir qu'au moyen du "Goût"[19]. La science parfaite demeure uniquement dans les théophanies et dans le dévoilement que Dieu accorde aux regards subtils et aux regards "sensibles" de sorte que les choses sont perçues : immuables et éphémères, non-manifestées

15. *Mashî'a*, par opposition à *irâda* (Volonté existenciatrice). Sur le sens de ces deux termes, cf. *Les sept Etendards*, chap. VII.

16. *Râha*. Littéralement : "le repos" ; cf. *supra*, notre commentaire du chapitre VIII.

17. *Haqîqa*.

18. *Li-'umûmi hukmi-hâ al-muta'addî wa-ghayra muta'addî*. Littéralement : celui qui "passe" (du domaine de la manifestation à l'ordre principiel) et celui qui ne "dépasse" pas (le premier) ; c'est-à-dire celui qui se rapporte à Dieu et celui qui se rapporte aux créatures.

19. Il s'agit du Goût initiatique qui est une connaissance immédiate (cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. VII). Il est remarquable que le terme "sagesse" dérive d'une racine indo-européenne qui a, fondamentalement, le sens de "saveur"et de "goût".

et douées de réalité actuelle, impossibles, nécessaires et possibles, suivant les vérités essentielles et les déterminations qu'elles comportent.

'Uzayr demanda selon la voie spéciale[20]. C'est pourquoi il s'attira le blâme, ainsi que la Tradition le rapporte[21] ; s'il avait demandé plutôt le dévoilement (initiatique) que nous venons de mentionner, peut-être n'en aurait-il encouru aucun.

Le signe de la pureté de son coeur[22], c'est sa parole, (du moins) dans certaines façons de la comprendre[23] : **Comment Allâh vivifiera-t-Il ceci après sa mort ?**[24]. Selon nous[25], la forme (spirituelle) qu'il a revêtue - sur lui la Paix ! - quand il a prononcé cette parole est comparable à celle qu'a revêtue Ibrâhîm - sur lui la Paix ! - lorsqu'il a dit : **Mon Seigneur fais-moi voir comment Tu vivifies les morts !**[26]. Cela[27] entraîna comme réponse l'acte que Dieu manifesta en lui selon Sa Parole: **Allâh le fit mourir pendant cent ans, puis Il le ramena à la vie** et lui dit : **Regarde les ossements**[28], **comment Nous les réanimons et les revêtons de chair**[29]. ('Uzayr) put ainsi voir directement comment se réalise la croissance des corps. (Dieu)

---

20. On peut comprendre, soit qu'il s'agit de la voie spéciale réservée aux envoyés et aux prophètes législateurs (par référence à l'inspiration divine spéciale mentionnée à l'alinéa 1), soit qu'il s'agit de la Voie spéciale réservée à Dieu (par référence à la Connaissance divine privilégiée mentionnée à l'alinéa 3). L'une ou l'autre de ces deux interprétations prévaudra selon le sens que l'on donne à la demande de 'Uzayr formulée au début de l'alinéa 3.
21. Allusion au hadîth commenté à partir du paragraphe 6.
22. A l'égard de la spéculation rationnelle, ainsi qu'il a été dit dans le premier alinéa.
23. *Fî ba'd al-wujûh ;* littéralement : dans certains aspects. Bâlî y voit une allusion au fait que certains commentateurs du Coran attribuent cette parole à d'autres qu'à 'Uzayr, notamment à Khidr. Jâmî envisage également cette possibilité, mais pense plutôt qu'il s'agit de l'interprétation ésotérique qu'Ibn Arabî va proposer, opposée au point de vue exotérique selon lequel la forme interrogative serait ici l'expression d'un étonnement, et par conséquent d'une ignorance.
24. Cor.,2,259.
25. Pour Qâchânî et Nâbulusî, il faut comprendre qu'il s'agit des "Gens d'Allâh".
26. Cor.,2,260. C'est le verset qui suit immédiatement celui où figure la parole de 'Uzayr. Pour Nâbulusî, la similitude du sens de ces deux paroles explique leur succession dans le Coran.
27. C'est-à-dire la manière dont 'Uzayr s'était exprimé.
28. C'est-à-dire les ossements de ton âne.
29. Cor.,2,259.

lui montra un "comment"[30], alors qu'il avait posé une question au sujet de l'"assignation existentielle" qui ne peut être perçue que par un dévoilement des choses (telles qu'elles sont) dans l'état principiel de non-manifestation. Cela ne lui fut pas accordé, car c'est là une Connaissance divine privilégiée ; il est impossible que nul en ait la science en dehors de Lui. Il s'agit, en effet, des "clés principielles"[31], je veux dire **les clés de l'Invisible qu'Il est seul à connaître**[32]. Cependant, Allâh peut montrer **à celui qu'Il veut d'entre Ses serviteurs**[33] certaines de ces choses.

5. Sache que (les principes des choses) ne sont désignés comme des "clés" qu'au moment de l'"ouverture"[34] ; et que le moment de l'ouverture est celui où s'opère l'existenciation de ces choses ; tu peux dire aussi, si tu veux, le moment où la Puissance divine[35] s'applique à son objet. Cela, nul autre qu'Allâh ne peut en avoir le Goût. Aucune théophanie, aucun dévoilement intuitif ne peuvent survenir en ce domaine. La Puissance ("assignatrice") et l'Acte (existenciateur) appartiennent à Allâh exclusivement car c'est Lui qui possède la Réalité absolue et inconditionnée.

Du simple fait que nous voyons le blâme que Dieu lui infligea - sur lui la Paix ! - au sujet de sa demande relative à l'assignation existenciatrice, nous pouvons déduire qu'il avait sollicité ce privilège ; qu'il avait demandé pour lui une puissance s'appliquant à son objet. Or, seul Celui qui possède la Réalité absolue est capable (d'une telle puissance) : il avait demandé ce

---

30. Sous-entendu : tout comme Il l'avait fait aussi en réponse à la demande d'Ibrâhîm.
31. *Al-mafâtîh al-uwwal.*
32. Cor.,6,59.
33. Expression fréquente dans le Coran. Certains commentateurs de ce chapitre citent ici cet autre verset : **Connaisseur du Mystère ; Il ne montre Son Mystère à personne, à l'exception d'un envoyé qu'Il agrée...** (Cor.,72,26-27).
34. *Fath*, de la même racine que *mafâtîh* (clés). Comme la manifestation est contingente, la fonction des clés l'est aussi.
35. *Al-qudrat al-ilâhiyya.*

dont aucune créature ne peut avoir le goût[36] alors que la science des "comments" ne peut être obtenue que de cette façon[37].

6. Quant à ce qui nous a été rapporté[38] comme faisant partie de ce qu'Allâh lui a inspiré : "Si tu ne cesses pas, J'effacerai ton nom du Registre de la Prophétie", cela signifie : « Je te priverai de la Voie des Notifications divines et Je te donnerai (la connaissance) des choses par (la Voie) de la théophanie car la théophanie ne s'opère que par ta propre prédisposition à percevoir selon le Goût initiatique ; tu sais donc que tu perçois uniquement à la mesure de ta prédisposition. Considère ce (secret) que tu as demandé ; si[39] tu ne le vois pas, tu sais (par là-même) qu'il n'y a pas chez toi la prédisposition que tu recherches[40] car celle-ci fait partie des privilèges de l'Essence divine. Tu sais bien qu'Allâh **a conféré à toute chose sa création**[41]. S'Il ne t'a pas conféré cette prédisposition spéciale, c'est qu'elle n'est pas "ta création" car, si elle l'était, Dieu, qui a révélé qu'Il "conférait à toute chose sa création", te l'aurait donnée. C'est donc toi, à partir de toi-même, qui mets fin à une demande de ce genre. Tu n'as aucunement besoin pour cela d'une défense divine ! »

Cette menace était (en réalité) une marque de la sollicitude d'Allâh à l'égard de 'Uzayr - sur lui la Paix ! Ceci est su de ceux qui le savent et ignoré de ceux qui l'ignorent.

7. Sache que la Sainteté est la sphère universelle qui englobe (le tout). C'est pour cela qu'elle ne cesse jamais. La Prophétie (générale)[42] lui appartient. En revanche, la Prophétie légiférante et la Mission prophétique ont un terme ; elles ont

---

36. Littéralement : ce qui ne peut être réalisé en mode de goût par aucune créature.
37. C'est-à-dire par le Goût et la Connaissance directe.
38. Dans un hadîth prophétique.
39. *Fa-idhâ* ou *fa-lammâ* ; la variante *fa-mâ* (tant que) convient moins dans ce contexte.
40. *Al-isti'dâd alladhî tatlubu-hu*. Nâbulusî indique la variante *li-lladhî* : il n'y a pas chez toi de prédisposition pour ce que tu recherches.
41. Cor.,*20*,50. "Création" signifie ici "prédisposition".
42. *Al-inbâ' al-'âmm* est ici un équivalent de *al-nubuwwat al-'âmm*.

pris fin avec Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - car il n'y aura plus de prophète après lui, je veux dire : établissant une Loi sacrée ou exerçant sa fonction au sein d'une Loi déjà proclamée[43], ni d'envoyé qui soit législateur[44].

Ce hadîth porte un coup terrible[45] aux saints d'Allâh, car il implique la fin du "goût initiatique" de la servitude parfaite et complète, de sorte qu'on ne peut lui[46] appliquer cette qualification spécifique. En effet, le serviteur aspire à n'être associé à son Seigneur - qui est Allâh- en aucun de Ses Noms ; et Allâh ne S'est nommé ni "prophète" ni "envoyé". (En revanche) Il S'est nommé "*walî*"[47], et S'est qualifié par ce Nom en disant : **Allâh est le *walî* de ceux qui croient**[48] ainsi que **Allâh est le *Walî*, le Louangé**[49]. Ce Nom demeure inchangé pour les serviteurs d'Allâh en ce monde et dans l'autre, de sorte qu'il ne subsiste aucun nom qui soit propre au serviteur exclusivement dès lors que la Prophétie et la Mission prophétique ont pris fin.

Toutefois, Allâh S'est montré bienveillant à l'égard de Ses serviteurs en laissant subsister pour eux la Prophétie générale qui ne comporte aucun pouvoir législatif, en leur autorisant la jurisprudence pour une fixation des statuts légaux, et en maintenant pour eux l'"héritage législatif" suivant la parole : "Les

---

43. Comme les prophètes d'Israël qui "confirmaient" la Loi de Moïse ou qui étaient appelés à la modifier comme 'Isâ.
44. *Wa huwa al-mushri'*. On peut comprendre aussi : alors que c'est lui (Muhammad) le Législateur.
45. Littéralement : "brise le dos".
46. Afîfî et Nâbulusî lisent *'alay-hi*, et il s'agit alors du saint ; Jandî, Qâchânî et Bâlî lisent *'alay-hâ*, et il s'agit, en ce cas, de la servitude.
47. S'agissant d'Allâh, ce Nom signifie non pas le "Très-Saint" (notion qui est rendue plutôt par le Nom *al-Quddûs*) mais le "Patron", le "Protecteur", en l'occurrence "de ceux qui croient" ; d'où l'impossibilité de le traduire dans le présent contexte. On pourrait s'étonner du fait que le Cheikh al-Akbar ne cite pas Cor.,42,9 qui se rapporte pourtant de manière beaucoup plus évidente au contenu de ce chapitre: **Allâh est Lui le *Walî*, et Lui vivifie les morts, et Lui est Puissant sur toute chose.** L'explication est qu'il convient sans doute d'envisager les deux versets cités ici en mode d'*ishâra* : Allâh est "le Saint" (de sorte que celui qui voit le saint voit Allâh) et le saint est "le protecteur de ceux qui croient".
48. Cor.,2,257.
49. Cor.,42,28.

Savants sont les héritiers des prophètes". En effet, le seul héritage qui subsiste est l'effort jurisprudentiel en matière de statuts légaux, qui est une source de droit.

8. Si tu vois un prophète[50] tenir un langage étranger à la fonction législative, c'est qu'il s'exprime en tant que saint et[51] Connaissant. Pour cette raison, (on peut dire que) sa Station en tant que Savant (par Allâh) est plus complète et plus parfaite que celle qu'il possède en tant qu'envoyé et législateur porteur d'une Loi sacrée[52]. Si tu entends quelqu'un d'entre les Gens d'Allâh affirmer - ou que l'on rapporte de lui cette parole - : "la Sainteté est plus élevée que la Prophétie", il ne veut rien dire d'autre que cela[53]. S'il affirme que le saint est supérieur au prophète et à l'envoyé, il veut dire par là : dans une même personne ; dans le sens que l'envoyé - sur lui la Paix ! - est plus parfait en tant que saint qu'il ne l'est en tant que prophète-envoyé, non dans le sens que le saint qui le suit est plus élevé que lui. Celui qui suit ne peut jamais atteindre celui qu'il suit dans le domaine où il le suit, sinon il ne le suivrait pas ; comprends donc !

Là où retournent l'envoyé et le prophète légiférant[54], c'est à la Sainteté et à la science. Ne vois-tu pas qu'Allâh le Très-Haut lui[55] a ordonné de rechercher un accroissement de science, et non d'autre chose, en lui donnant ce commandement: **et dis : mon Seigneur fais-moi croître en science**[56].

La raison en est, comme tu le sais, que la Loi sacrée astreint à accomplir certains actes et interdit d'en accomplir d'autres qui concernent (uniquement) ce monde : (c'est pourquoi) ils

---

50. Littéralement : le Prophète ; mais Ibn Arabî se place ici à un point de vue plus général.
51. La conjonction est absente de certains manuscrits.
52. Ce qui est en contradiction apparente avec l'enseignement traditionnel selon lequel l'envoyé est supérieur au saint.
53. Littéralement : d'autre que ce que nous avons mentionné.
54. Sous-entendu : lorsque leur mission est terminée.
55. C'est-à-dire à Son Envoyé - sur lui la Grâce et la Paix !
56. Cor.,*20*,114.

prennent fin[57]. Il n'en va pas de même pour la Sainteté[58] car, si elle avait pris fin, elle aurait pris fin en tant que telle, comme c'est le cas pour la Mission prophétique, et son nom n'aurait pas subsisté[59] ; alors qu'*al-Walî* est un Nom qui demeure attribué à Allâh le Très-Haut et qui peut être attribué à Ses serviteurs au moyen de la qualification (par les Noms divins), de la réalisation métaphysique et de la servitude[60].

9. Sa parole à 'Uzayr : "Si tu ne cesses pas..." de questionner au sujet de la nature de l'assignation existentielle, "...J'effacerai ton nom du Registre de la Prophétie" (signifie) "de sorte que le Commandement (divin) te parviendra en mode de dévoilement théophanique et que les appellations de prophète et d'envoyé ne te seront plus applicables" ; en effet, Il a maintenu pour lui[61] sa sainteté.

Néanmoins, le contexte indique que ce discours (divin) impliquait une menace. Celui qui établit un rapprochement entre la nature de la demande[62] et ce discours, et conclut qu'il s'agit d'un discours de menace portant sur la cessation de certains degrés de la Sainteté propres à ce monde - la Prophétie et la Mission prophétique pouvant être considérées comme un degré parculier d'entre ceux que comporte la Sainteté - , sait par là-même que le saint (qui réalise ce degré) est plus élevé que celui qui n'est investi, ni de la Prophétie légiférante, ni de la Mission prophétique. En revanche, celui qui considère un autre aspect[63], lui aussi[64] inclus dans le degré de la Prophétie, sera convaincu que ce discours contient une promesse plutôt qu'une menace car, le prophète étant un saint privilégié, sa demande -

57. Sous-entendu : au moment de la mort du serviteur assujetti. Bâlî comprend *hiya munqati'atun* dans le sens que c'est la *risâla* (mission de l'envoyé) qui prend fin.
58. Car celle-ci n'est pas liée à l'accomplissement ou au non-accomplissement d'actes déterminés.
59. Sous-entendu : en tant que Nom divin.
60. *Takhalluqan wa tahaqquqan wa ta'alluqan.*
61. Pour 'Uzayr ou pour le prophète privé de sa fonction législative.
62. *Hâla* ; littéralement : ce contexte (vu sous un certain aspect).
63. Littéralement : un autre (aspect du) contexte (plus élevé que le premier).
64. C'est-à-dire : tout comme le précédent, puisque, dans les deux cas, la particularité de la demande découle du fait qu'elle est faite par un prophète.

sur lui la Paix ! - avait (nécessairement) été agréée. Ce (second) point de vue souligne qu'il est impossible qu'un prophète, en tant qu'il possède ce degré d'élection au sein de la Sainteté, se risque à faire ce qu'il sait qu'Allâh réprouve, ou (à demander) ce dont il sait que l'obtention n'est pas possible. Celui qui considère ces (différents) aspects et s'en pénètre interprètera la parole : "J'effacerai ton nom du Registre de la Prophétie" comme une promesse et une Notification divine[65] indiquant l'élévation du degré qui subsiste[66] pour les prophètes et les envoyés dans la vie future, qui est un lieu de séjour ne comportant de Loi sacrée pour personne d'entre les créatures d'Allâh, ni dans le Paradis, ni en Enfer ; du moins après que les hommes seront entrés dans ces deux Demeures.

10. Nous énonçons cette restriction - l'entrée (effective) dans les deux Demeures que sont le Paradis et l'Enfer - à cause de ce qui sera légalement prescrit le Jour de la Résurrection aux gens ayant vécu en des temps dépourvus d'inspiration traditionnelle[67] ainsi qu'aux petits enfants et aux simples d'esprit. (Tous) ceux-là seront rassemblés en un lieu unique afin d'être soumis (eux aussi) à la justice (divine) : la punition des péchés (pour ceux qui sont destinés à l'Enfer) et la récompense des oeuvres pour ceux qui iront au Paradis. Lorsqu'ils auront été rassemblés ainsi[68] et séparés du reste des hommes, un prophète sera suscité parmi les meilleurs d'entre eux[69] ; il[70] leur amènera l'apparence d'un feu[71] et leur dira : "Je suis l'Envoyé

---

65. *Khabar.*
66. Littéralement : du degré qui subsiste et qui est le degré qui subsiste pour les prophètes, etc.
67. *Ashâb al-fatarât.* C'est-à-dire des temps (ou des lieux) où l'Inspiration divine n'est plus suffisante pour maintenir la Religion pure dans son intégralité au moyen des formes traditionnelles existantes. La proclamation de l'Islam est justifiée par l'existence d'une telle situation durant la période qui a précédé la manifestation du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix !
68. Littéralement : en un lieu unique.
69. On peut comprendre, soit "d'entre les hommes", soit "d'entre les prophètes".
70. Littéralement : le Prophète envoyé en ce jour.
71. Au Jour de la Résurrection, les êtres ne seront plus soumis aux conditions de l'existence corporelle telles que nous les connaissons ; c'est pourquoi il s'agira

de Dieu vers vous". Certains d'entre eux auront foi en lui tandis que d'autres l'accuseront de mensonge. Il leur dira alors : "Jetez-vous vous-mêmes dans ce feu ! Celui qui m'obéira sera sauvé et entrera dans le Paradis ; celui qui me désobéira et s'opposera à mon ordre ira à sa perte et fera partie des Gens du Feu." Ceux d'entre eux qui se conformeront à son ordre et se jetteront eux-mêmes dans ce feu seront bienheureux, recevront la récompense de leur oeuvre et trouveront ce feu **froid et paisible**[72] ; ceux qui lui désobéiront encoureront le châtiment, entreront dans le Feu et y demeureront du fait de leur opposition. C'est ainsi qu'Allâh réalisera la justice parmi Ses serviteurs.

De même, la Parole du Très-Haut : **le Jour où "la jambe sera découverte"**[73] **...**, ce qui est un des événements terribles de la vie future **...et où on leur demandera de se prosterner** : c'est là une astreinte et une prescription légale. Certains en seront capables, d'autres non. C'est de ces derniers qu'Allâh a dit : **...on leur demandera de se prosterner et ils en seront incapables** ; de la même façon qu'en ce monde certains serviteurs sont incapables d'obéir à l'Ordre d'Allâh, comme Abû Jahl et d'autres.

Telle est la mesure de ce qui demeurera de la Loi sacrée dans la vie future, au Jour de la Résurrection, avant l'entrée dans le Paradis et dans l'Enfer ; et la raison de la restriction que nous avons énoncée.

Et louange à Allâh !

---

d'une "apparence" (et plus précisément, selon Jâmî, d'une lumière sous l'apparence d'un feu).

72. Cor.,*21*,69. Allusion à un miracle opéré en faveur d'Ibrâhîm, précipité dans un feu par son peuple idolâtre. Rappelons que c'est aussi le Patriarche qui est dit avoir, dans les Limbes, "la tutelle des enfants en bas âge". Cf. M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 131.

73. Cor.,*68*,42. Arabisme utilisé pour indiquer la violence périlleuse d'une situation, par exemple la guerre.

COMMENTAIRE

'Uzayr occupe la place centrale parmi les vingt-sept Verbes que comptent les *Fusûs*, tout comme il l'occupe parmi les sept prophètes sous l'égide desquels sont placées les Oraisons de Nuit du Cheikh al-Akbar.

La relation traditionnelle qui unit 'Uzayr à la Sagesse de l'assignation existentielle (*qadar*) est justifiée par ce verset coranique dont le présent chapitre cite d'amples extraits : **Ou comme celui qui passa près d'une cité ; elle était effondrée et déserte. Il dit : "Comment Allâh la ramènera-t-il à la vie après sa mort ?" Allâh le fit mourir cent ans, puis le ressuscita et dit : "Combien es-tu resté ?" ; il dit : "Un jour, ou une partie d'un jour" ; Il dit : "Non, tu es resté cent ans. Regarde ta nourriture et ta boisson : elles ne sont pas gâtées. Regarde ton âne : Nous allons faire de toi un signe pour les hommes. Regarde les ossements : comment Nous les réanimons et les revêtons de chair". Devant cette évidence , il dit : "Je sais (à présent) qu'Allâh est Puissant sur toute chose".**[1] L'expression finale *'alâ kulli shay'in qadîr* (Puissant sur toute chose) qui figure dans un autre verset sous la forme **à Lui le Royaume, à Lui la Louange et Il est Puissant sur toute chose**[2] , énonce le privilège divin exclusif qui constitue la caractéristique du Verbe de 'Uzayr.

Le "passant" mentionné au début du verset n'est pas nommé. Ibn Arabî confirme ici l'avis des commentaires coraniques relatifs à ce passage, selon lesquels il s'agirait de 'Uzayr. Mais qui est véritablement 'Uzayr ? Une indication des mêmes commentaires apporte à cet égard une précision décisive : la "cité effondrée et déserte" n'est autre que Jérusalem, et c'est la revivification de son Temple, centre et emblème de la Tradition judaïque, qui serait visée en réalité. Ceci amène les commentateurs occidentaux du présent chapitre (Austin, Bulent Rauf) à identifier ce passant comme étant Esdras, qui fut effectivement chargé de la restauration de la Loi mosaïque après la captivité de Babylone.

1. Cor.,2,259.
2. Cor.,64,1. C'est une formule fondamentale de l'invocation rituelle.

En l'occurrence, il ne s'agissait d'ailleurs pas seulement d'un simple retour au passé, mais d'une réadaptation du Judaïsme à des conditions cycliques nouvelles. René Guénon en a souligné, dans ses commentaires sur l'*Archéomètre* de Saint Yves d'Alveydre, un aspect essentiel : "L'ancien alphabet s'étant perdu à l'époque de la captivité de Babylone, lorsque Esdras voulut reconstituer le texte de la Thorah, il se servit d'une écriture kaldéenne, ou plus exactement assyrienne, qui est l'écriture hébraique dite carrée, encore employée aujourd'hui. Le nouvel alphabet eut vingt-deux lettres comme l'ancien, mais les correspondances furent modifiées...".

Pour mieux mesurer la portée du changement intervenu, il convient de se reporter à l'unique verset coranique où 'Uzayr est expressément nommé : **Les "Juifs" (*Yahûd*) ont dit : " 'Uzayr est Fils d'Allâh"; les"Chrétiens" (*Naṣârâ*) ont dit : "le Messie est Fils d'Allâh" ; c'est là leur parole par leur bouche ! Ils imitent la parole de ceux qui n'ont pas cru auparavant... ils veulent éteindre la Lumière d'Allâh avec leur bouche alors qu'Allâh veut seulement rendre Sa Lumière parfaite**[3] . Suivant les commentateurs de ce verset, les Juifs ont considéré 'Uzayr comme "Fils d'Allâh" parce qu'il leur avait restitué la Thorah à partir de la connaissance qu'il en avait acquise "à l'intérieur de lui-même"[4] et qu'il avait prise directement à la source principielle à laquelle avait puisé Moïse. Le parallèle établi entre la fonction de 'Uzayr dans le Judaïsme et celle du Messie dans le Christianisme mérite d'être souligné car il conduit à situer dans une perspective nouvelle l'oeuvre de restauration accomplie par Esdras. En effet, il ne faut pas perdre de vue que celle-ci avait été voulue à l'origine par le roi de Perse Cyrus, qui apparaît dans le *Livre d'Esdras* comme l'instrument direct de Yahvé : "Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : Yahvé, le Dieu du Ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre ; c'est Lui qui m'a chargé de Lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda"[5] . L'importance de la fonction de Cyrus est soulignée par le fait qu'Isaïe lui confère le titre de "Messie" : "Ainsi parle Yahvé à Son

3. Cor.,*9*,30-32. Sur la question de la "filiation divine" telle qu'elle est évoquée dans ce verset, cf. *Marie en Islam* , p. 40-41.
4. Ce qui est la définition même de la *nubuwwa*. Sur la parenté entre les racines *n-b-'* (dont est tirée l'idée de "prophétie"), *'-b-n* (dont est tirée celle de "filiation") et *b-n-'* (dont est tirée celle de "construction", également applicable ici), cf. notre étude *Mâ al-Bannâ'* parue dans le premier numéro de *La Règle d'Abraham.*
5. Esdras, 1, 2.

Oint (=Messie), à Cyrus"[6]. Cette prophétie montre que Jésus n'est pas le seul "Christ"[7] de la Bible ; du reste, on remarque que, à la différence de 'Uzayr, il n'est pas expressément nommé dans le verset cité. Si l'on tient compte de l'indication de Michel Vâlsan selon laquelle "ce que l'on désigne dans la terminologie sacrée par *Yahûd* ou *Nasârâ* ce n'est pas des traditions intégrales proprement dites mais des types spirituels limitatifs du monde traditionnel en général"[8], le premier représentant un aspect "extérieur" et le second l'aspect "intérieur" complémentaire, on est en droit de considérer que les deux personnages mis en parallèle dans ce verset manifestent ces deux aspects par référence à une même fonction traditionnelle. Les termes très forts employés par Isaïe et par le *Livre d'Esdras* suggèrent que la reconstruction du Temple et la restauration du Judaïsme voulues par Cyrus doivent s'interpréter dans une perspective d'universalité traditionnelle, car elles présentent une analogie et une continuité certaines avec la fonction de Jésus, ce que ne manquent pas de souligner les commentateurs chrétiens de la Bible. A ce point de vue, on ne peut qu'être frappé par la résonance quasi-islamique de certaines formules utilisées par Isaïe : "Je t'ai appelé par ton nom (Cyrus), t'ennoblissant sans que tu Me connaisses. Je suis Yahvé, *sans égal : pas de Dieu si ce n'est Moi.* Sans que tu Me connaisses, Je te fais prendre les armes pour qu'on sache du levant jusqu'au couchant que tout est néant sauf Moi"[9]. Il apparaît ainsi que le verset sur le "retour à la vie" de la "cité effondrée et déserte" comporte une application messianique et eschatologique[10] qui explique d'autant plus l'importance particulière du présent chapitre dans l'ensemble des *Fusûs* qu'elle annonce la fonction du Cheikh al-Akbar, "revivificateur de la Religion Pure" et Sceau de la Sainteté muhammadienne parfaite.

1. Jandî explique *Qadâ* au moyen d'un terme de la même racine : *iqtidâ'* qui désigne ce qui est "impliqué" ou "requis" de manière nécessaire. Le *Qadâ* est le Décret unique et éternel qui détermine prin-

---

6. Isaïe, 45, 1.
7. Rappelons que "messie" est le terme hébreu pour "oint", et "christ" le terme grec correspondant.
8. *Etudes Traditionnelles*, 1963, p. 93.
9. Isaïe, 45, 4-6.
10. Le complémentarisme de Cyrus et d'Esdras annonce celui de la Loi mosaïque et du Christ de la Première Venue tout comme celui du Mahdî et du Sceau de la Sainteté universelle.

cipiellement ce qui revient à toute chose en vertu de son essence telle qu'elle est contenue dans la Science divine. Le *Qadar* est l'exécution de la Décision divine éternelle dans l'ordre temporel et la détermination du moment où s'opère la manifestation de cette chose. Le temps, qui est irréversible, exprime mieux que toute autre condition du monde corporel la différenciation qualitative et l'unicité des êtres manifestés. La science du *Qadâ* implique la possession, c'est-à-dire la réalisation effective de la Science totale.

Dans la formule coranique d'invocation "à Lui le Royaume, à Lui la Louange et Il est Puissant sur toute chose", les deux premiers termes représentent ce qui peut être attribué à d'autres qu'Allâh, du moins en apparence, tandis que le troisième apparaît comme un privilège divin exclusif, ignoré de tous, de sorte que "les demandes et les supplications à son sujet sont nombreuses".

Le "secret du *Qadar*" réside dans le fait que le Très-Haut manifeste dans l'ordre temporel uniquement ce que le *Qadâ* implique dans l'ordre principiel ; autrement dit que l'existenciation des choses reflète en mode contingent et éphémère ce qu'elles sont, et ne cessent jamais d'être, selon leurs essences immuables. La doctrine relative à ce secret montre l'erreur métaphysique, très répandue de nos jours, qui consiste à rendre la Toute-Puissance divine responsable des désordres du monde. La vérité est que Dieu, qui est infini, est absolument parfait. Comme Il est "sans parties", Il ne peut avoir aucune commune mesure, ni avec les "assignations" immédiates et non-particularisées que sont les essences immuables, ni, *a fortiori*, avec les états multiples et contingents de Son Etre et de Son Existence (états engendrés par le don de Sa Réalité conféré, au moment qui leur revient en propre, à ces essences principielles).

2. L'assignation existentielle est le fondement universel des hiérarchies. Trois cas sont évoqués ici par référence au texte coranique : celui des envoyés, dont la hiérarchie est déterminée par celle des communautés dont ils ont la charge ; celui des prophètes, dont la hiérarchie est déterminée par les prédispositions ; et celui des créatures dont la hiérarchie est déterminée par la "création", c'est-à-dire par l'assignation propre. Le lien avec la notion de *qadar* est indiqué par le terme semblable[11] *qadr*, qui signifie "mesure" : l'assignation existen-

---

11. Il est de la même racine que *qadar* et ne diffère de lui que par la présence d'une *fatha* sur le *dâl*.

tielle (*qadar*) détermine, au sein de la manifestation, la mesure (*qadr*)[12] propre à chaque être et la différenciation de ces mesures engendre l'établissement des degrés hiérarchiques.

3. *- Celui qu'Il a élu*

Si la "Puissance sur toute chose" apparaît comme un privilège exclusif de la Divinité, l'Homme Parfait, en tant qu'il est le "Calife d'Allâh" et le principe de la manifestation universelle, réalise initiatiquement ce statut d'exception. Il "possède la *mashî'a* à son degré parfait"[13] et représente le Nom Suprême qui inclut et synthétise la totalité des Noms divins.

- La science qui s'y rapporte confère la béatitude...

Car celui qui la possède sait que tout ce qui lui arrive est impliqué par son essence éternelle ; rien ne peut y être ajouté, ou en être retranché. « Il se repose de la fatigue de la demande et, si le *qadar* l'amène à demander, il se contente d'une demande globale, sans insistance particulière, car, comme l'a dit le Prophète - sur lui la Paix !- : "L'Esprit de Sainteté a insufflé dans mon coeur que l'âme ne meurt pas sans avoir reçu toute la nourriture qui lui revient"... il se satisfait donc de la nourriture qu'il reçoit et apaise son âme. » Cet extrait du commentaire de Qâchânî souligne opportunément le lien de la présente Sagesse avec celle de Shîth.

- ...et aussi le châtiment douloureux

Car celui qui la possède acquiert une connaissance précise des perfections et des avantages qui lui demeureront à tout jamais étrangers, du fait qu'ils ne sont pas compris dans son essence.

- Par ce secret s'opère l'opposition des Noms divins

Les deux attributs évoqués dans ce passage sont la colère et la satisfaction. Ceci suggère que les Noms distingués au sein de l'unique essence n'ont de raison d'être que pour les créatures qui les régissent et qui les invoquent, l'opposition découlant ainsi des états de manifestation contrastés impliqués par la diversité des essences immuables. Dans son commentaire, Jandî déclare avoir vu en songe un livre "de grand format, d'une épaisseur moyenne, relié en noir" ; et il ajoute : « Je le pris et je l'ouvris au Nom d'Allâh. Il y était écrit : "Livre du Secret de la Félicité[14], du sommeil et de l'éveil". Je me ré-

12. Ce terme figure dans la partie du présent paragraphe relative aux envoyés : "à la mesure (*qadr*) des besoins de la communauté dont ils ont la charge".

13. *Les sept Etendards*, p. 51.

14. *Surûr*, terme de la même racine que *sirr* (secret).

jouis de l'avoir trouvé, comme si je l'avais cherché toute ma vie... Je me réveillai dans la joie et je sus que l'on m'avait donné le Secret de la Prédestination. Je sus aussi que je pouvais me réjouir de ce secret dans mon sommeil, qui est la durée de ma vie en ce monde où Allâh m'a déchargé de demander encore ce qu'Il ne m'avait pas destiné ; et je m'en réjouirai aussi - si le veut Allâh, le Savant, le Puissant, le Sage - lorsque je me réveillerai de ce sommeil au moment de la rencontre d'Allâh, promise et attendue... ».

- Son pouvoir est universel, illimité...

au degré de la Réalité absolue au sein de laquelle sont déterminés les Noms et les Qualifications primordiales ; *...et limité* au degré de la Réalité conditionnée au sein de laquelle les êtres sont manifestés en mode séparé et particularisé.

4. Le premier alinéa n'est pas une simple incidente ; il envisage trois modes de communication de la science au sujet d'Allâh, dont l'énoncé permet de mieux comprendre la Sagesse initiatique qui fait l'objet du présent chapitre. Tout d'abord, la spéculation rationnelle : les coeurs des prophètes "en sont purs", de sorte que la question posée par 'Uzayr "Comment Allâh vivifiera-t-il ceci après sa mort ?" ne peut en aucun cas être interprétée comme une marque d'incroyance car elle est, tout au contraire, "le signe de la pureté de son coeur" (alinéa 2). Ensuite, les sciences communiquées à l'envoyé au moyen d'un intermédiaire dans le cadre de sa mission : "Ces données traditionnelles sont également insuffisantes pour saisir ce qui ne peut s'obtenir qu'au moyen du Goût", c'est-à-dire la compréhension et la réalisation initiatique du Secret de la prédestination. Si 'Uzayr avait formulé une telle demande dans le cadre de sa mission, il aurait encouru un double blâme : d'une part, parce qu'il aurait demandé la communication d'une science sans rapport avec sa fonction, puisqu'elle n'est pas destinée au commun des hommes et que sa transmission publique et généralisée comporte des dangers évidents ; d'autre part, parce que sa formulation même revêtirait alors une nuance d'étonnement excessif devant une "résurrection" dont la réalisation pouvait apparaître comme "difficile" et "extraordinaire", alors que l'envoyé a pour mission de rappeler que rien ne peut s'opposer à la Volonté et à la Puissance divines. Enfin, la "science parfaite" communiquée au saint sans intermédiaire, grâce à une théophanie directe accompagnant les degrés suprêmes de la réalisation initiatique ; science qui ne concerne pas l'envoyé en tant que tel. On remarque

que, dans la hiérarchie ainsi établie, le saint apparaît comme supérieur au prophète, ce qui amène Ibn Arabî à faire, au paragraphe 8, une mise au point destinée à prévenir tout malentendu.

Suivant ce qui est précisé dans le troisième alinéa, la demande de 'Uzayr était effectivement celle d'un Saint Connaissant, et par conséquent légitime. *Toutefois, même à ce point de vue*, elle peut être interprétée selon des perspectives initiatiques différentes. La pemière correspond à la forme apparente de la demande, comparable à celle formulée par Ibrâhîm : **Fais-moi voir comment Tu vivifies les morts** qui entraîne l'apostrophe divine : **N'as-tu pas la Foi ?** et la réponse d'Ibrâhîm : **Certes, mais c'est afin que mon coeur s'apaise**[15]. Une telle demande provoque une réaction divine, mais non un blâme. Du reste, elle est exaucée puisqu'Allâh montre à 'Uzayr *comment* Il peut ressusciter les morts, en le faisant mourir et revivre, et en faisant revivre son âne. Nâbulusî envisage cette mort, selon sa signification initiatique, comme une ascension spirituelle *(mi'râj)* : "Allâh l'éleva *par cette ascension depuis les profondeurs de la vie corporelle* (*dunyawiyya*) et subtile (*wahmiyya*) jusqu'à la Dignité (divine) de la Vie éternelle (qui est la vie) véritable, puis le renvoya dans le monde de l'épreuve". Pour ce commentateur, le secret de la "Vie divine" et sa contemplation directe furent révélés à Ibrâhîm et à 'Uzayr suite à leur demande (par la résurrection des quatre oiseaux dans le premier cas, par sa propre résurrection dans le second) tandis que Yahyâ[16] fut suscité, dès l'origine de son existence, pour manifester par lui-même cette Station initiatique qui lui appartient par excellence.

Selon la seconde perspective, la demande de 'Uzayr est considérée comme étant, en réalité, "une question au sujet de l'assignation existentielle" et du Secret de la prédestination. Le dévoilement demandé, qui est alors celui "des choses dans leur état principiel de non-manifestation", concerne aussi bien l'être immuable du prophète demandeur que celui de la cité détruite. Davantage encore : au paragraphe 5, Ibn Arabî précise que cette demande ne visait pas seulement la connaissance de ce secret qui "confère la béatitude totale", mais également la manière dont la Puissance divine "s'applique à son

15. Un échange comparable est rapporté dans Cor.,5,112-113, lorsque les Apôtres demandent à Jésus la descente de la "Table Garnie". On remarque que, dans ce cas, Jésus s'exprime en disant : **Craignez Allâh, si vous avez la Foi !**

16. Jean-Baptiste dont le nom même (qui est,en arabe, de la même racine que celle dont est tiré le mot "vie") indique le privilège.

objet", c'est-à-dire l'aspect "opératif" correspondant. 'Uzayr fut blâmé pour avoir demandé ce qui ne peut en aucun cas faire l'objet d'une demande, car il s'agit d'un privilège exclusif d'Allâh. Ce blâme n'implique aucunement que le Très-Haut ne "puisse montrer certaines de ces choses à celui qu'Il veut d'entre Ses serviteurs" (§4) ; ni qu'Il ne puisse en autoriser d'autres à exercer ce pouvoir opératif dans certaines circonstances[17]. Il n'infirme pas davantage les prérogatives de l'Homme Universel que nous avons rappelées plus haut.

Il est significatif que le Cheikh al-Akbar, lorsqu'il évoque cette "Puissance divine opérative", évoque, ici encore, le symbolisme coranique des clés. En effet, le pouvoir de donner la vie et la mort que le Très-Haut met en oeuvre dans le cas de 'Uzayr est une application particulière du "pouvoir des clés". Celui-ci ne doit pas être compris ici seulement comme le pouvoir législatif "de lier et de délier" mais bien, ainsi que l'indique le Cheikh, comme une expression directe de la Puissance et de la Volonté divines, qui manifestent certaines possibilités principielles en leur octroyant la réalité actuelle et qui les ramènent à l'état de non-manifestation en la leur retirant, au moyen de la science que Dieu possède de leurs essences immuables. Par cet aspect également, le présent chapitre peut être rapproché de celui qui traite de la Sagesse de Shîth.

6. Ce paragraphe développe un argument divin *ad hominem* : "Tu demandes le Secret de la prédestination ; or, si Je te l'accordais, tu verrais par là que la connaissance de ce secret ne t'est pas destinée, de sorte que c'est de toi-même que tu renoncerais à ta demande, sans que J'aie besoin de te l'interdire !"

7. *- La Sainteté est la sphère qui englobe tout*

Selon Qâchânî, la Sainteté est l'extinction en Allâh **qui entoure toutes choses**[18]. Elle ne cesse jamais, car **toute chose est périssable, sauf Sa Face**[19]. Au point de vue cylique, on peut considérer que la Sainteté englobe la Prophétie et la Mission légiférante qui représentent en son sein des degrés d'excellence particulière (cf. §9). Elle ne cessera pas jusqu'au Jour de la Résurrection car elle est l'héritage laissé après eux par les prophètes qui, selon les données islamiques,

---

17. Comme le montre le cas de 'Isâ "conférant la vie" à des oiseaux d'argile qu'il avait façonnés.
18. Cor.,*4*,126.
19. Cor.,*28*,88.

"ne laissent en héritage ni dirham ni dinar, mais uniquement la science" (Nâbulusî).

- *Ce hadîth porte un coup terrible aux saints d'Allâh*

Qui ne se vantent pas de leurs qualifications seigneuriales car elles leur apparaissent comme secondaires. Seule les préoccupe la réalisation essentielle qui implique la pure servitude (Jandî).

- *La Prophétie générale*

est celle qui permet aux saints qui suivent une Loi sacrée de puiser la connaissance qu'ils en ont directement à la Source principielle des Révélations, de sorte qu'ils ont la possibilité, si cela s'avère nécessaire, de "revivifier la Religion" et de la restaurer dans son intégrité et son intégralité, comme ce fut précisément le cas pour le "plus grand des Maîtres".

8. Ce paragraphe interprète la supériorité de la Sainteté sur la Prophétie en des termes analogues à ceux que René Guénon a utilisés pour montrer celle du "Sacerdoce" sur la "Royauté", de l'autorité spirituelle sur le pouvoir temporel[20]. Cependant, il ne faut pas perdre de vue, ici encore, que cette supériorité est inhérente uniquement au degré correspondant à la fonction du Saint, et qu'elle n'infirme en aucune manière l'excellence suprême du Calife universel qui réunit toutes les fonctions et qui se manifeste aussi comme Législateur et comme Juge, c'est-à-dire comme le représentant de l'autorité spirituelle dans le domaine temporel qui est celui des "Actes divins".

- *Au moyen de la qualification, de la réalisation et de la servitude*

Par ces trois termes, Ibn Arabî évoque succintement les phases fondamentales de la réalisation métaphysique : *takhaluqqan* désigne le degré qui consiste à revêtir progressivement les "Caractères divins" grâce au "cheminement initiatique" ; *tahaqququan* se rapporte à la réalisation essentielle et à l'extinction complète du serviteur en Allâh ; *ta'alluqan* contient une allusion à la réalisation descendante : le saint qui a atteint le degré de la perfection spirituelle par l'extinction en Allâh se manifeste à nouveau aux créatures en revêtant le voile de la servitude.

---

20. Pour Jâmî, la Sainteté correspond à la connaissance principielle (*haqqiyya*) et la Prophétie à la connaissance relative aux créatures (*khalqiyya*)

TABLE DES MATIÈRES

"J'ai vu l'Envoyé d'Allâh au cours d'un rêve que j'eus pendant la dernière décade de Muharram en l'an 627, dans l'enceinte de Damas. Il tenait dans ses mains un livre et me dit : "Ceci est le Livre des Chatons des Sagesses : prends-le pour les hommes, qu'ils puissent en tirer profit !" *Je réalisai le désir, purifiai l'intention,* concentrai l'effort et l'aspiration à la publication de ce livre dans les limites tracées pour moi par l'Envoyé d'Allâh, sans rien ajouter ni retrancher".

C'est en ces termes qu'Ibn Arabî présente l'ouvrage dont les Éditions al-Bouraq publient la première traduction intégrale en langue française.

Le commentaire nouveau et inédit qui l'accompagne s'inspire des grands représentants de la tradition akbarienne. Il prolonge et actualise aussi leur enseignement à la lumière de la Doctrine universelle exprimée en Occident par René Guénon (Cheikh Abd al-Wâhid Yahyâ) et Michel Vâlsan (Cheikh Mustafâ 'Abd al-'Azîz).



ISBN 2-84161-048-9

PRIX: 135,00 F.F.